عالم الفكر
العدد 4 المجلد 33 أبريل - يونيو 2005

الأيديولوجيا المستعادة
«النهضة» في الخطاب العربي المعاصر

د. رضوان جودت زيادة [*]

نشهد في الفكر العربي المعاصر «ردة» إلى عصر النهضة من نوع غريب، فالرموز يعاد استحضارها وتنصيبها كأمثولات مناقبية لنا، والأفكار تستجلب من عصرها لتشهد عصرنا، فضلا عن المؤلفات والكتب والأعمال الكاملة التي يعاد نشرها أو العمل على جمعها.

إننا نعيش ما يشبه «سلفية نهضوية» يطلب منا قراءتها أو إعادة قراءتها لكي تستجيب لمتطلباتنا المعاصرة، وهكذا يعاد خلق عصر النهضة من جديد، بعد أن ألبس ثوبا جديدا لا ينتمي إلى زمنه، والغريب أن ذلك يبرر ويسوغ على أساس أن «ذلك مرتبط بما يجري في الساحة العربية من إخفاقات وهزائم، وتغير في مزاجية الجماهير واتجاهها نحو التيارات السلفية، ومرتبط أيضا بهموم المستقبل وتحديد آفاق المجتمعات العربية، واستشفاف سبل تقدمها وعلاقتها مع العالم الآخر، الذي دخل مرحلة الهيمنة الأمريكية لردح من الزمان»[1].

وهكذا تُسوَّغ العودة إلى الماضي باسم المستقبل، وكأن مستقبلنا مرهون بالنظر إليه دوما من الماضي، لاشك في أن ذلك يخفي في طياته خلفيات نفسية وفكرية يتطلب منا دراستها والعمل على فض إشكالياتها، وأولها ما اعتبره الجابري من «أن العقل العربي عقل لا يفكر إلا انطلاقا من أصل وانتهاءً إليه أو بتوجيه منه. الأصل الذي يحمل سلطة السلف إما في لفظه وإما في معناه، وإن آليته، آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة - ولا نقول في إنتاجها - هي المقاربة والمماثلة معتمدا على التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم»[2]، إضافة إلى ذلك فإن فشل

(*) كاتب وباحث سوري.

الأيديولوجيا أو نهاية السرديات الكبرى، حسب تعبير جان فرانسوا ليوتار، عكس انتكاسة فكرية واضحة بحيث أصبح التوسل بعصر النهضة مخرجا من المأزق الأيديولوجي الذي تعيشه هذه التيارات العربية بمختلف تلويناتها واجتهاداتها.

وإذا كان التصارع بين الأيديولوجيات في العالم العربي قد خلق أزمة مستعصية في العديد من مجالات الثقافة السياسية والفكر السياسي، فإن مستقبل الأيديولوجيا في العالم العربي يمكن أن يتصل عموما بمستوى الضغط أو القلق على المستوى الفردي، ذلك أن انتشار الأيديولوجيا لا ينبع من اختيار عقلاني، وكذلك استمرارها أو أفولها[٢]، وإنما يلعب غياب الاستقرار النفسي والمادي للمجتمعات العربية دورا في تحريضها على إنتاج نوع جديد من الأيديولوجيا، يستعيد أمجاد الماضي الزاخر، وفي الوقت نفسه لا يبتعد غورا عميقا في الماضي البعيد، كما أن فترة «عصر النهضة» تشكل مخزونا ثرا للأيديولوجيات العربية كافة؛ لتؤكد من خلالها شرعيتها، وفي الوقت نفسه إمكانيتها لاستعادة حيويتها.

إن العرب يعيشون الآن ما يشبه ارتحالا جماعيا إلى «عصر النهضة»، والارتحال يعني فيما يعنيه التفكير في العصر الذي نرحل ونهاجر إليه؛ لنفكر من خلاله ولننظر إلى تاريخنا وفقه، وبذلك يصعب علينا تجاوز المجال الذي وضعنا أنفسنا فيه، ما دمنا نحن من أراد التفكير لمستقبله من خلال سلفه.

بيد أن تكثيف الحديث عن النهضة لا يولد نهضة بالضرورة، بل ربما ينتج عكس ما يطلبه النهضويون، وعندئذ يصبح الكلام عن «النهضة» تغطية على الإشكاليات الحقيقية التي تعيشها المجتمعات العربية، من أزمة الاستبداد وانعدام الحريات، والانتهاك المستمر لحقوق الإنسان، وانتهاء بالبطالة المستفحلة والفقر المعمم والأمية المتفشية، وكأن النهضة تصبح حلا شافيا وسحريا لتلك الأمراض كافة، وما الأزمة البنيوية والعميقة التي تستحكم في المجتمعات العربية سوى «لفحة برد» طارئة ومؤقتة، إذ سرعان ما تنزع المجتمعات العربية عن جسمها ثوب التخلف هذا لترفل في النهضة التي ستحقق لها أمانيها وطموحاتها.

ليس هذا التصوير الفني أدبيا أو مجازيا، إذ إننا بالعودة إلى بدايات طلب النهضة في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين نجد أن «النهضة» في الخطاب العربي المعاصر هي «قدر الأمة»، لا محالة مدركته مهما طال بها الزمن، غير أن الزمن مر وكانت النهضة تزداد بعدا ونأيا، بل وبمنطوق هذا الخطاب نفسه، أصبحت النهضة سرابا لا يمكن إدراكه مع عودة الاحتلال الأجنبي، فكيف إذن سنقرأ النهضة بين بداياتها وبين ما آلت إليه؟

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 33 أبريل - يونيو 2005

المجال الزمني «للمشروع النهضوي العربي»

مع بداية الثمانينيات، وتحديدا في العام ١٩٨٠، واستجابة لنداء الكثيرين من مثقفي الوطن العربي وبعض مؤسساته - على حد تعبير المشرفين على مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي - عن ضرورة إجراء دراسة شاملة حول مستقبل الوطن العربي، تقدم بدائل لمسيرته بشكل يعينه على مجابهة ما يقابله من تحديات سياسية واجتماعية واقتصادية، تبنى «مركز دراسات الوحدة العربية» إجراء مثل هذه الدراسة الشاملة، التي تهدف إلى «تحديد الخطوط العامة للشكل الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للوطن العربي مع مطلع القرن الواحد والعشرين، وذلك على أساس مسارات بديلة تحددها مشاهد بديلة للعمل العربي المشترك»، وقد تبنى المركز مسمى دراسة «استشراف مستقبل الوطن العربي»[٤]، أملا في «أن يمثل هذا المشروع زادا معرفيا لابد من التزود به من أجل صياغة مشروع حضاري عربي للنهضة»[٥]، وسعيا إلى «تحقيق واحد من الأهداف التي تحرص على بلوغها وتحقيقها الأمة العربية، التي سنبقى نسميها الغالية، ولو وهنت أو بدت على ترهل أو اجتمعت عليها الأيدي والنصال. فهي الأمّ والأمّة، ولن نرتضيها الأمَة. فسلام لها يوم تنهض من العثار»[٦]. فما تمر به «الأمة العربية» إن مجرد «عثرة» لابد من أن تنهض منها لتأخذ دورها الحضاري الرائد بين الأمم، ولن يتحقق لها ذلك إلا «بإتاحة القاعدة المعرفية التي تمكن المواطن» المنتظر «من المشاركة في صياغة» المشروع الحضاري للنهضة العربية نهضة تضعنا على خريطة العالم، وتكفل لنا أن ننضم إلى القوى الفاعلة في تاريخ البشرية، وتهيئ لنا القدرة على تحقيق الأمن والاستقلال والتنمية لوطننا»[٧].

وعند الحديث عن السيناريوهات أو المشاهد البديلة التي يقدمها المشروع، التي تنطلق جميعها من منطلق قومي، إذ لا تنطلق من دراسة الواقع العربي ومن أزماته المركبة وتحاول أن تستشرف مستقبله وفقا لذلك، وإنما تبحث عن الإمكانات المستقبلية للعالم العربي للتوحد أو التضامن وفق ما تحدده المشاهد المستقبلية الثلاثة، غير أن «استكشاف احتمالات وممكنات المستقبل العربي تتحدد وفقا للمشروع بثلاثين عاما، تمتد إلى مطالع القرن الواحد والعشرين (حتى العام ٢٠١٥)».

ووفق هذا المدى الزمني المتوسط نسبيا، فإن المشروع ينطلق من الفكر النهضوي العربي، أو ما يعنى به «الإرهاصات المعاصرة في مجال الفكر - السياسي والاجتماعي والتنموي - والتي يمكن البدء بها، استكمالا للمراجعة الضرورية لصياغة منهجية استشراف المستقبل، من حيث التعرف على الأطر الفكرية المختلفة وما يترتب عليها من مشاهد مستقبلية»[٨]. وهكذا فالمشروع يعتبر أن الفكر العربي يمثل الانطلاقة النهضوية

للمستقبل العربي، الذي يقوم على ثلاثة مشاهد مستقبلية انطلاقا من معيار شكل العلاقة بين الأقطار العربية - وهو المعيار الوحيد الذي يعتمده - **المشهد الأول هو مشهد التجزئة**: وهو ينطلق من افتراض استمرار الأوضاع الراهنة لجهة التجزئة والتبعية للخارج والتعثر في تحقيق التنمية، والسماح لإسرائيل بالمزيد من التوسع الإقليمي، وفرض هيمنتها السياسية على المنطقة. أما **المشهد الثاني**، فهو مشهد التنسيق والتعاون: وينطلق من منطلق الترشيد والاستخدام الأمثل للموارد العربية المتاحة في إطار المعطيات السياسية الراهنة، ويعبر هذا المشهد عن أشكال وسيطة من التنسيق والتعاون بين كل، أو أغلب، أقطار الوطن العربي، ويطلق المشروع على هذا المسار اسم المشهد الإصلاحي. أما **المشهد الثالث**، فهو مشهد الوحدة العربية: الذي يمثل المسار التحويلي أو التغيير الجذري، وجوهره توحيد مركز صنع القرار السياسي، مع احترام التعدد الاجتماعي والثقافي القائم في الوطن العربي[٩]، وهو يمثل لب النهضة العربية وآمال المجتمعات العربية كافة.

وهكذا، فكلما اقتربنا من الوحدة اقتربنا من النهضة، وتنأى عنا بقدر ما نبتعد عن الوحدة، وتصبح الوحدة وفقا لذلك طموح الشعوب العربية من المحيط (الهادر) إلى الخليج (الثائر)، والتي عليها وفقا لذلك أن تتناسى فقرها وفقدانها لدورها ووزنها مقابل أن تتحقق الوحدة العربية!، وليس بدعا أن يدافع التقرير عن كبر حجوم الجيوش العربية، على الرغم مما عانته المجتمعات العربية من هذه الجيوش، إذ لا يجب أن نعتبر ذلك مجرد شر مطلق «فالنظرة إلى واقع اجتماعي أو سياسي معين يجب ألا تنطلق من افتراض أن ما يحكم الوضع السائد، سوف يظل حاكما للمسيرة المستقبلية على النحو الذي يسلم به منطق إسقاط الحاضر على المستقبل بأسلوب خطي ينفي القدرة على التغيير»[١٠].

وعلى الرغم من أن التقرير يرصد «زيادة مظاهر الفساد والفوضى والاختلال في نسق القيم»، وأن منظومة القيم ستظل خلال العقود الثلاثة المقبلة، وفقا للمشهد الأول، «الضحية الأولى، والأكثر تعرضا للفوضى والاختلال، فقد تضخم حجم السلوكات المنحرفة، بدءا من جرائم النصب والاحتيال، وانتهاء بتجارة الرقيق الأبيض والمخدرات»، كما سيسود «شعور بعدم الاحترام وانهيار هيبة الدولة»، وكذلك فإن «عددا متزايدا من الأفراد والجماعات والتكوينات سيتولد لديه يأس، أو عدم ثقة في القنوات الشرعية للمطالبة بالحقوق أو التظلم من الحيف، إما أنها غير موجودة أو مسدودة أو غير فعالة أو غير منصفة»[١١]، فإن ذلك كله لا يعود إلى طبيعة الأنظمة السياسية العربية الحاكمة وآلية عملها القمعي والاستبدادي وأحيانا المافيوي، وإنما إلى أن «الدولة القطرية عاجزة عن إيجاد صيغة فعالة للتعامل مع التحديات الآتية الحادة قبل أو بعد انفجارها»، وهكذا تتحمل الدولة القطرية - **فقط لأنها قطرية** - رذائل

السلطات والمجتمعات العربية كافة، ويكون المشهد الذي تخلقه (مشهد التجزئة) أسوأ ما يمكن أن تؤول إليه أحوال الوطن العربي، وأقل حالاته سوءا، هو بقاء الدولة القطرية الحالية على ما هي عليه في بداية الاستشراف (١٩٨٥)، أي من دون مزيد من التجزئة والتفتيت (للأسف شهدنا عكس ذلك)، ولكن مع زيادة ضعفها الاقتصادي و/أو العسكري، ومن ثم زيادة تبعيتها للخارج، وهيمنة إحدى القوى العظمى أو الإقليمية على مقدراتها، ومع زيادة عدم الاستقرار والصراعات الداخلية الطبقية والإثنية[١٢] (وهو للأسف أيضا ما نعيشه يوميا مع ازدياد التدهور نحو القاع).

ولقد أطلق التقرير على هذا المشهد اسم «المشهد الإسرائيلي»، ليس فقط لأنه يمثل أقصى حالات الضعف العربي، ويتيح لإسرائيل أن تصبح القوة الإقليمية العظمى في المنطقة، ولكن أيضا لأنه يحمل في طياته احتمالات مزيد من تجزئة وتفتيت عدد من الأقطار العربية الحالية، خلال فترة الاستشراف (وهو ما شهدناه حقيقة في العراق والصومال، وحربا أهلية صريحة في عدد من الأقطار العربية كالجزائر، وكامنة في أقطار عربية أخرى).

لكن وعلى الرغم من كارثية المشهد وسوداويته، فإن التقرير لا يتوقف مطولا عند بنية النظام العربي التي أتاحت الوصول إلى هذا المشهد، بل إلى أسوأ منه، وكل ما يقف عنده التقرير هو «عجز المشروع القطري عن حماية الجبهة الداخلية من التفكك من داخلها، وبفعل قوى خارجية يهمها الأمر»[١٣].

لا داعي بعد ذلك إلى التوقف عند المشهدين التاليين، ليس لأنهما أصبحا من محض الخيال، وإنما لأنهما انطلقا من رؤية رغبوية لا واقعية لأزمة العالم العربي، ففي تشخيص التقرير لهذه الأزمة على أنها أزمة الدولة القطرية تغطية للأزمة السياسية - الاجتماعية الحقيقية التي تعصف بالمجتمعات العربية، وتصل الرغبات والأماني في التقرير إلى نهايتها ومداها عندما ترى أن «الوجود اليهودي في فلسطين، سيصبح - لا محالة - وجودا محاصرا، وستكون مهمته الأساسية هي أن يحافظ على نقائه وهويته من الذوبان في وسط البحر العربي المحيط، وفي ظل هذه الأوضاع، فإن استرجاع الأرض العربية المحتلة في النهاية، يكون تحصيل حاصل، بحكم علاقة القوى بين الطرفين»[١٤] [كذا في الأصل].

إن التقرير في مجمله ينطلق من مسلمة رئيسية تقوم على أساس أن «غالبية شعوب الأمة العربية ترغب في الوحدة»[١٥]، وعلى جميع التحولات والتغيرات أن تقرب الأمة العربية من هذه الغاية، ولو بكافة الوسائل، إذ لا يستبعد التقرير، كما ذكرنا، «الدور الإيجابي الذي يمكن أن تلعبه الجيوش العربية والعسكريون العرب في الوصول إلى الوحدة»[١٦]. لا، بل إن التقرير يحض الجيش على التدخل العسكري في السياسة، إذ «المؤسسة العسكرية تبقى المؤسسة الأكبر والأكثر تنظيما والأقوى إلى حد كبير، والأغنى في المجتمع، وسيبقى الجيش طرفا مهما

في المجتمع، وسيكون الدور الإيجابي للجيوش والعسكريين العرب مرتبطا بتوقيت يستشعرون فيه التهديد الخارجي للأمن القطري، والعجز عن مواجهة هذه الأخطار بالإمكانات القطرية»، عنده يجب ألا نستبعد أن تقوم «القوى الثورية العربية باستمالة جزء من المؤسسة العسكرية، بخاصة المستويات الوسيطة والدنيا لها، في محاولة لكسب ولائها للمشروع السياسي»[١٧].

وربما استجاب صدام حسين لهذا النداء بعد ثلاث سنوات فقط من إطلاقه: فحاول القيام بوحدة قسرية مع الكويت عبر جيوشه الوحدوية، وهو ما لم ينكره عليه بعض القوميين العرب الذين اعتبروا أن علينا أن نشجع أي خطوة وحدوية جاءت ولو بطرق غير مشروعة على الطريقة البسماركية، وهنا يأخذ التقرير أيضا على المثقفين العرب عزلتهم، ويدعوهم بعد أن يصفهم «بالمثقفين الأحرار»، على وزن «الضباط الأحرار»، إلى التكامل مع الضباط الأحرار، من أجل خلق إرادة وطنية موحدة قادرة على تحقيق تعبئة جماهيرية حقيقية، ومشاركة شعبية واسعة من أجل التحرر والتنمية والوحدة، وتأكيدا لسيادة لـ «المواطنين الأحرار»[١٨].

ويكثف التقرير في خلاصته النهائية المشروع الحضاري القومي العربي في ستة مطالب يعتبرها محور النضال العربي منذ عصر النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر، وهي وحسب ترتيب التقرير:

١- الوحدة العربية: في مواجهة التجزئة بكل صورها القطرية والطائفية والقبلية.

٢- الديموقراطية: في مواجهة الاستبداد بكل صوره ومستوياته.

٣- التنمية المستقلة: في مواجهة التخلف أو النمو المشوه والتابع.

٤- العدالة الاجتماعية: في مواجهة الظلم والاستغلال بكل صوره ومستوياته.

٥- الاستقلال الوطني: في مواجهة الهيمنة الأجنبية الإقليمية والدولية.

٦- التجدد الحضاري: في مواجهة التجمد التراثي من الداخل والمسخ الثقافي من الخارج[١٩].

ويضيف هذا التقرير أن هذه «المطالب تكون فيما بينها مشروعا قوميا، مترابطا عضويا، ومنسقا منطقيا، وملهما جماهيريا، وهو يصلح أساسا لا لإجماع عربي جديد فقط، ولكنه أيضا المخرج الوحيد من حال التردي العربي التي عجزت كل الدول القطرية العربية عن الخروج منها»[٢٠].

ولا يذكر لنا التقرير الآلية العملية التي ستنقلنا من الدولة القطرية العاجزة إلى دولة الوحدة النهضوية، غير أنه يعول كثيرا على «الدور الذي يمكن أن تلعبه إحدى القوى المهيأة لاستثمار الوضع القائم، ومن ثم تعمل على تغييره، وهي جماعة المثقفين» إذ يفرض التقرير عليهم أن يعملوا على «تهيئة الجو للتغيير عن طريق كتاباتهم الأدبية الثورية الهادفة، وهذا ما يطلق عليه اصطلاح «الأدب الثوري»، فهذه الكتابات تتدارس مشاكل الحياة الاجتماعية والسياسية وغيرها، وتغرس الوعي في النفوس، وتوجد أو تشكل في النهاية إحساسا بعدم

الرضا بالوضع القطري القائم، مما يدفع الأفراد والجماهير إلى تغييره». فالمثقف وفقا للتقرير «هو أكثر الناس قدرة واستطاعة على الإحساس بظروف المجتمع، ونقل هذا الإحساس للمواطنين بشكل فعال ومؤثر، فعلى المثقفين تقع مسؤولية كبرى في صياغة مستقبل هذا الوطن، وعليهم النضال من أجل إحلال دولة الوحدة والمؤسسات محل دولة القطر والفرد والعشيرة. وإن لم يؤثر هؤلاء في سير الأحداث فورا، فإن هذا التأثير لابد أن يحدث ويكون فعالا ومثمرا ولو بعد حين»[٢١].

إن الإسهاب في عرض نقاط التقرير والتعليق عليها هدف إلى إبراز الفجوة المتسعة التي تزداد اتساعا بين ما كنا نطمح إليه وما صار إليه الواقع، فالتقرير الذي حمل بذرة التنظير والتفكير معا بالمشروع النهضوي العربي وفق الرؤية القومية كانت نهايته على يد المؤسسة العسكرية والنخبة المثقفة القومية نفسها التي راهن عليها التقرير، ولذلك ليس بدعا أن يحمل «المشروع النهضوي العربي» منذ ولادته بذور وفاته؛ لأنه عجز عن قراءة أزمة الواقع العربي بعيونه الحقيقية، وأصر على النظر إليها وفقا لمآلاتها الوحدوية، وهو مكمن فشله في استشراف المستقبل العربي بشكل منهجي ودقيق ويبقى الخطاب القومي كما هو.

لكن، وفي الفترة ذاتها، وقبل عام واحد من صدور «مشروع استشراف المستقبل العربي» المتعدد الأجزاء، عقدت ندوة حاولت أن تقرأ المستقبلات البديلة للعقد العربي القادم[٢٢]، وإن بطموح أقل من طموح بعث مشروع نهضوي عربي جديد، بيد أن السيناريوهات المقدمة للمستقبل العربي لم يكتب لنا إلا أن نعيش أسوأها، فمن بين المشاهد الثلاثة التي قدمها مايكل هدسون للدولة العربية في التسعينيات، وهي بقاء الوضع الراهن أو الدخول في حقبة الاضطراب أو الوصول إلى حقبة الشرعية، كان عقد التسعينيات نموذجيا في الدلالة على حقبة الاضطراب التي عاشتها الدولة العربية، فقد أصبحت هذه الدولة أكبر مما هي عليه في فترة ما بعد الاستقلال، وفي الوقت نفسه عجزت عن أن تضفي الشرعية على ذاتها، وعززت وبشكل متضخم تكنولوجيات السيطرة؛ مما جعل إمكان تداول السلطة صعبا، وفوق ذلك فإن الدولة العربية كانت تلجأ باستمرار وبشكل متزايد إلى التهديد والقهر، وحتى الإرهاب، لكي تبقي على إحكام قبضتها على الدولة[٢٣].

وفي الوقت نفسه فإن أحدا لم يتوقع انفجار العلاقات العربية - العربية بالشكل الذي ظهر في الاحتلال العراقي للكويت في ٢ أغسطس ١٩٩٠، أو انفجار الوضع الداخلي في كل من الجزائر والصومال، وازدياد العنف في مصر والسعودية واندلاع الانتفاضة وانهيار محادثات السلام، وفي النهاية سقوط المنطقة بأكملها رهينة للظروف والمتغيرات الدولية، بحيث أصبحت مدولة في شؤونها الداخلية والاقتصادية أكثر من يوم مضى، ولم تعد تملك سيادة قرارها حتى في أشد أمورها خصوصية، وهو ما يجعل أي تصور للمستقبل العربي اقتصاديا[٢٤] كان

أو سياسيا يقع في فخ الأوهام والآمال في ظل غياب مؤسسات وركائز واضحة للسياسيات في الدول العربية.

وهو ما ينتهي إليه الجابري الذي يؤكد أن «المستقبل العربي يأتي دائما بمفاجآت: فهو يكذب جميع السيناريوهات والتوقعات، ويأتي دائما على خلاف مع الأماني، سواء منها ما كان يتعاطف مع طموحات العرب، أو ما كان معاكسا لها، أو ما كان يلتزم «الحياد» ويتمسك بالموضوعية»[٢٥]. كما أن إمكان نجاح مناهج الاستشراف للتنبؤ بما سيكون عليه المستقبل العربي، موضوع المشروع النهضوي العربي، إمكان محدود جدا، فالمشروع النهضوي - بما أنه «مشروع» لايتقيد بمعطيات «الواقعية»، التي ينطلق منها الاستشراف، لأنه أصلا يهدف إلى تغيير هذه المعطيات وإلى تغيير الواقع - يجب أن ينطلق التفكير فيه من زاوية الإرادة في التغيير، الإرادة في تشييد «المستقبل العربي»، لا انطلاقا من المعطيات التي يتشكل منها الواقع العربي الراهن، الذي كله متغيرات مؤقتة، بل انطلاقا من الأخذ في الحسبان رغبات الشعوب العربية وطموحاتها وقدرتها على التضحية والحركة والفعل، التي لا تقل عن قدرتها على الصبر والتحمل[٢٦].

وعندما ينبذ الجابري منهج الاستشراف بحكم لا صدقيته، فإنه يطلق العنان لخياله في تصور صورة العرب ومستقبلهم، فيبدأ شكه في عبارة «العرب» نفسها، إذ ما الذي يجمع مجموعة من الدول ويجعل التفكير في «مستقبل واحد» لها أمرا مشروعا وممكنا؟ بل إن كلمة «العرب» نفسها أصبحت موضع شك بالنسبة إلى الجابري، فما الذي يبرر اليوم استعمال اسم «العرب» ليزاحم أسماء أخرى مثل المصريين والسوريين والمغاربة...؟ وما الذي يبرر الحديث عن «الأمة العربية» بدل أسماء الدولة المصرية والدولة العراقية...؟ بما أن لكل واحدة من هذه الدول وطنا ذا حدود تتمسك بها، وشعبا محكوما بحكومته الخاصة؟[٢٧]. ويستطرد الجابري في شكه ليتوقف في لحظة مفاجئة قائلا إن الشك الذي اصطنعه يتحول إلى لا أدرية، إلى استقالة للعقل. وكي يطرد هذه النهاية فإنه أغمض عينيه متأملا في الدول المسماة عربية، كل واحدة على حدة، خلال السنوات العشرين المقبلة (صدر الكتاب العام ١٩٩٦)، وذلك بقطع النظر عن كل المعطيات الحاضرة، السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وبعد سحب جميع هذه الجوانب من طاولة الشك، وبعد البحث والتقصي عما قد يكون باقيا، فإن الجابري لم يجد إلا الجانب البيولوجي وحده، أي العرب ككائنات بيولوجية، وعندها لمعت في ذهنه حقيقة تفرض نفسها فرضا لكونها من نواميس الحياة، تقول هذه الحقيقة إنه خلال السنوات العشرين القادمة سيضطر معظم رؤساء الدول العربية - إن لم يكن كلهم - إلى مغادرة كراسيهم بحكم الوفاة، ذلك أن أعمار معظمهم ستنتهي في السنوات العشرين القادمة بحكم حتمية العمر الطبيعي الذي خص الله به الإنسان. وإذا اختفى الرؤساء العرب الحاليون،

أو ثلثاهم على الأقل، خلال العقدين القادمين، بحكم الموت الطبيعي وحده، فإنه من المرجح جدا أن أمورا كثيرة ستصبح قابلة للتغيير[٢٨]، بيد أن أمل الجابري البيولوجي الوحيد في التغيير قد تبدد للأسف، وفي أقل من المدة الزمنية التي افترضها للتغيير. فبعد وفاة عدد من القادة العرب لم يتبدل شيء في الواقع، إن لم تسر بعض الأمور إلى الوراء بالمقياس التنموي نفسه، ذلك أن الجمهوريات التي ناضلت وكافحت من أجل الحصول على استقلالها وسيادتها ودولتها الجمهورية تعود اليوم - وبالأسلوب الدستوري - إلى الملكية، كأن الزمن يعود بنا إلى الوراء، بعد أن كنا قد اعتقدنا أن المكسب الجمهوري قد تحقق وبقي لنا أن نستكمله بالمكسب الدستوري والقانوني والديموقراطي، إن كل ذلك ينهي للأسف حلم الأمل في التغيير، ويعيد الرقعة العربية في مجملها إلى المربع الأول في القرن التاسع، كأن دخول القرن الواحد والعشرين لم يعن لهم شيئا، هل يمكن القول أننا نعيش حقبة الآفاق المسدودة بتعبير فهمي جدعان، أخشى أن أبالغ في القول أنها تجاوزت المسدودة إلى المصمتة، فثقوب التغيير يبدو أنها قد سدت ولم يبق هناك من أمل.

ولا تختلف الصورة التي رسمها تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢ عن ذلك كثيرا، فالوطن العربي اليوم هو المنطقة الأكثر حرمانا من الحرية في العالم أجمع، وقد مكن للنواقص الثلاثة التي تحول دون إنجاز التنمية في العالم العربي في نقص الحرية ونقص تمكين المرأة ونقص القدرات الإنسانية في المعرفة، وعلى الرغم من الملاحظات الكثيرة التي أخذت على التقرير فإنه يعطي صورة بانورامية عن الوضع السياسي والاجتماعي والتعليمي في الوطن العربي، «إذ لا تزال المشاركة السياسية جزئية وتخضع لتنظيم شديد لا يشمل جميع المواطنين، ولا يزال الكثيرون مستبعدين من التيار العام بسبب الفقر والأمية أو النوع أو مكان الإقامة (حضري - ريفي)، كما أن المقارنة بين المنطقة العربية ومناطق أخرى في العالم النامي تكشف عن تقدم خطى المشاركة السياسية في تلك المناطق أكثر من تقدمها في البلدان العربية. ففي أمريكا اللاتينية، وشرق وجنوب شرق آسيا، وكثير من بلدان أفريقيا جنوب الصحراء، نشهد اضمحلال الأسلوب المركزي في المشاركة السياسية مع تقلص القيود المفروضة على حرية تشكيل الروابط والجمعيات فضلا عن تغير الحكومات من خلال صناديق الاقتراع، في حين مازالت أنساق الحكم المركزي الطابع قائمة في عدد من البلدان العربية، ومازالت حرية تكوين الروابط المدنية وجمعيات النفع العام مقيدة في بلدان عربية أخرى، كما أن تداول السلطة، فعليا، من خلال صناديق الاقتراع لا يزال دون المستوى المطلوب في العالم العربي»[٢٩].

فهل لا يزال الحديث عن «المشروع النهضوي العربي»، ذا معنى، أم أننا بحاجة إلى إعادة النظر جذريا في الأسس البنيوية التي قامت عليها الأنظمة السياسية العربية من أجل نقد

آليات عملها الاستبدادية، والعمل بجد من أجل تفكيكها للوصول إلى نموذج الحكم الصالح (Good Governance) الذي يعزز ويدعم ويصون رفاه الإنسان، ويقوم على توسيع قدرات البشر وخياراتهم وفرصهم وحرياتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لاسيما بالنسبة إلى أكثر أفراد المجتمع فقرا وتهميشا حسب ما جاء في تقرير التنمية الإنسانية.

إن ذلك على رغم بدهيته فإن الفكر العربي المعاصر يبدو مصرا على التفكير في إطار آيديولوجي جديد يقوم على أساس المشروع النهضوي، فهل الأيديولوجيا المستجدة تلك تقوم على أسس ورؤية واضحة في التفكير، أم أنها تتأسس على التباس مفاهيمي جديد يضاف إلى قائمة المفاهيم الملتبسة في الفكر العربي المعاصر.

التباس مفهوم «النهضة» في فكر «مشروع النهضة»

على الرغم من أن مفهوم «النهضة» ليس من المفاهيم المستجدة في الخطاب العربي المعاصر فإن شيوع استخدامه بشكل كبير أضفى عليه غموضا لجهة دلالته ومعناه، غير أنه في مجمل استعمالاته يؤدي غرضا المقصود منه أو مفاده تحقيق التنمية في العالم العربي بشكل متوازن، ولعب دور حضاري على الساحة الدولية متضمنا بالطبع موقعا سياسيا يحسب حسابه، ودورا ثقافيا وفكريا يكون بمكانة الحضارة العربية الإسلامية في سالف عصورها، بيد أن هذا المؤدى غالبا ما تتعسره العبارات وتستغلظ من أجله الجمل، إذ البعض يتقعر في البحث عن معنى لغوي لمفهوم النهضة، معتبرا أنها «تعني الانبثاق الداخلي، أي لا يمكن لنهضة أن تكون مفروضة من الخارج، أو أن تكون عملا خارجيا، وإنما النهضة تستند في المقام الأخير إلى انبعاث، انبثاق، تحرك، نهوض»[20]. فالنهضة وفقا لذلك عليها أن تتحدد بشروط ومسببات إن لم تتحقق لم تكن نهضة بالمعنى المنشود، ويزداد المفهوم غموضا عندما يستطرد علي الدين هلال وزير الشباب في مصر سابقا بأنه «ينبغي ألا نتحدث عن مشروع واحد للنهضة العربية، وإنما أن نتحدث عن حق كل التيارات السياسية والفكرية في بلادنا العربية في أن تطرح تصوراتها»[21]. وبذلك لا تكون النهضة ما حققته المجتمعات العربية في من تراكم حضاري وإرث فكري وثقافي، وإنما هي محض تصور أيديولوجي يقدمه كل تيار أو فصيل سياسي من التيارات الأيديولوجية المتكاثرة والمتنافرة في العالم العربي، وهي لذلك تفقد مخزونها الشعبي أو الاجتماعي وتصبح مجرد ترف نخبوي لدى المثقفين.

واستطرادا مع الطرح نفسه فإننا نجد «مثقفي النهضة» المحدثين هؤلاء يطنبون في تقسيم تاريخ العرب المعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى القرن العشرين إلى فترات تاريخية متعاقبة، يطلقون على كل فترة منها ترقيما خاصا بالنهضة، فهناك النهضة الأولى والثانية والثالثة، وآخرون يضيفون الرابعة والخامسة؛ مما يعمل بشكل صريح على عدم استقامة

مفهوم النهضة بحيث يجمع أحيانا بين فترة زعيم سياسي حقق شعبية لدى أوساط واسعة من المجتمعات العربية، وبين شبه نصر عسكري على العدو التاريخي للعرب (إسرائيل)، وبين نشاط فكري وثقافي متواصل على صعيد الترجمة والتأليف وغير ذلك.

فكريم مروة ذو التوجه الماركسي يبحث في خبرات النهضة الثانية، معتبرا أن النهضة الأولى قد تحددت في الربع الأول من القرن العشرين، التي ترافقت مع مسار الحركة الوطنية وحملت راية الوحدة العربية ثم رفعت راية الاستقلال الوطني، وأعقبتها النهضة الثانية في الخمسينيات، التي قاد لواءها عدد من الحركات السياسية، وفي مقدمتها الأحزاب الشيوعية، ثم الأحزاب القومية العلمانية التي حاولت أن تتبنى الأفكار الطليعية للنهضة. أما اليوم فإننا نسعى إلى شق طريقنا إلى المستقبل، من خلال نهضة جديدة، هي التي نطلق عليها اسم وصفة النهضة الثالثة[٣٢].

وقد تحددت شعارات النهضة الثانية برأيه في الحرية والاشتراكية والوحدة، وعلينا الآن أن نستفيد من شعارات تلك المرحلة لإدماجها مع شعارات قوى النهضة الثالثة.

أما بالنسبة إلى إسماعيل صبري عبدالله فإن النهضة تعرف بالنسبة إليه على أنها «هبة مجتمعية تسعى إلى إكساب الحضارة القومية قدرتها على إنتاج المعارف والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات»[٣٣]. فالنهضة العربية الثانية التي ينظر إليها عبدالله يجب أن تكون قومية الطابع والمحتوى، بعد أن كانت النهضة الأولى التي «استمرت من أواسط القرن التاسع عشر إلى أواسط القرن العشرين نهضة قام بها الناس وليس الحكومات». وعلى ذلك «فمفهوم النهضة لا يمكن أن يكون مفهوما قطريا، لأن الأمة العربية إما أن تنهض كلها وإما لا نهضة». وبمثل هذه القطعية الجازمة وفق مسار خطي رتيب تكون النهضة أشبه بالجائزة التي إما أن نحصل عليها وإما لا نحصل، وينتفي عندها دور الحراك الاجتماعي والسياسي المختلف للمجتمعات العربية، فلا يعقل أن تنتظر مصر، مثلا، الصومال حتى تحققا معا نهضة قومية، إذ يمكن مراكمة التجربة المصرية كخبرة عربية بدلا من أن تسير جميع البلدان العربية في سياق تطور خطي أحادي الجانب.

أما إلياس خوري فيوصف النهضة الأولى التي بدأت في نهاية القرن التاسع عشر وامتدت حتى ثلاثينيات القرن العشرين بأنها كانت رفضا للاستبداد العثماني، ودعوة إلى قيام حكومات دستورية، وفي الوقت نفسه كانت دعوة إلى الاستقلال والوحدة. أما النهضة الثانية فقد بدأت في شكل صاعق، وحملت في داخلها مؤشر انقلاب جذري في المفاهيم، والأساليب الأدبية، وبنية السلطة السياسية، وكانت بدايتها في وعي النكبة مع كتاب قسطنطين زريق «معنى النكبة»، ثم بدأ هذا الوعي يتبلور لدى تيارات سياسية وحركات قومية ومنظمات فدائية جديدة، عبرت عن نفسها في حركتي البعث، والقوميين العرب في شكل أساسي، وقد لخص

ميشال عفلق، مؤسس حزب البعث، مفهومه للنهضة الجديدة في كلمة الانقلاب، وفي بيروت ١٩٨٢، المحاصرة والوحيدة، انهار آخر مواقع النهضة الثانية وسط المذابح والحرب الأهلية التي أعادت لبنان إلى مناخات حربه الأولى المنسية منذ القرن التاسع عشر[٣٤]، يبقى إذن أن النهضة الثالثة (المأمولة) ليست حاجة لغوية فكرية مثل النهضة الأولى، ولا حاجة عسكرية مثل النهضة الثانية، إنها حاجة حياتية، فالنهضة الثالثة لا بد منها، لأنها صارت اليوم وسيلة للدفاع عن الوجود[٣٥]، وبعد أن يعدد أسماء عدد من المثقفين والشعراء والسينمائيين والموسيقيين والروائيين الذين أسهموا - برأيه - في صنع النهضة الثالثة، فإنه يعدد لنا أيضا عددا من الشروط التي لابد منها من أجل إنجاز هذه النهضة، وهي التخلي عن وهم الثورة بالانقلاب والحرية بالقيود وإسقاط العسكرتاريا العربية[٣٦]. وبذلك تكون النهضة الثالثة فكرية وأدبية مادام روادها هم المثقفين والشعراء والأدباء.. وكأن النهضة وفقا لذلك الخطاب أشبه بالشيء الجاهز الذي ما إن نطلبه حتى يتحقق، متغافلا تعقد الوضع الدولي وتأزم الإشكال السياسي - الاجتماعي للمجتمعات العربية، وهو ما يجعل الحديث عن «توقف» النهضة ثم استئنافها أمرا ميسورا وسهلا بالنسبة إلى هذا الخطاب.

يحقّب المؤرخ اللبناني خالد زيادة التاريخ المعاصر للبلدان العربية وفقا لتعثرها ونهضتها كالتالي: «تبتدئ النهضة مع محاولات التحديث في مصر مع محمد علي باشا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وفي بلاد الشام مع إطلاق التنظيمات في الدولة العثمانية، وفي تونس في عهدي الباي أحمد والباي محمد صادق، وتتوقف النهضة مع التدخل الغربي في تونس العام ١٨٨١، وفي مصر العام ١٨٨٢، وفي سورية ولبنان، مع تعليق الدستور، العام ١٨٧٦ وبداية عهد عبد الحميد الثاني»[٣٧]. وهكذا تبتدئ النهضة وتتوقف وفقا لقرار رئاسي أو سلطاني، ويغيب المعنى الاجتماعي للنهضة، الذي يكسبها بعدها الحضاري الحقيقي.

إن شربل نحاس، على سبيل المثال، يجزم تماما بأن «النهضة الأولى انتهت العام ١٩١٨، وكانت نهايتها غير مرتقبة، وانتهى معها عالم بكامله، بمقومات ماضيه وواقعه وآماله»[٣٨]. وهكذا يحدد عاما دقيقا تنتهي عنده النهضة. وعاما آخر تبتدئ معه، ولا يقف الخلاف عند هذا الحد، إذ يجري التفضيل بين الفترات التاريخية المختلفة وإطلاق صفة «النهضوية» عليها كصفة تحمل بعدا تقييميا إيجابيا، فبالنسبة إلى القوميين العرب تعتبر «ثورة يوليو ١٩٥٢ بقيادة جمال عبد الناصر أهم مشروع نهضوي» ذلك أن الثورة «أعلنت في مبادئها الستة الأولى أولوية القضاء على الاستعمار وأعوانه في الداخل، والقضاء على الإقطاع، والقضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم، وإقامة العدالة الاجتماعية»، كما أن ثورة يوليو «جسدت المشروع النهضوي العربي، في تحقيق التحرر والاستقلال، وفي تحقيق وحدة عربية لفترة، وفي تطبيق الاشتراكية، وسعت إلى تطبيق الديموقراطية، ولكن التجربة لم تستقر» ولم

بفشل «المشروع النهضوي» الذي قاده عبد الناصر إلا بسبب تآمر الاستعمار وربيبته إسرائيل «إذ جاءت هزيمة ١٩٦٧، ثم تراجع المشروع النهضوي»[39]. فالمشروع النهضوي - وفقا لذلك - ابتدأ مع عبد الناصر وانتهى معه، كأنه مشروع يقوم به زعيم كلي القدرة، قادر على أن يبعث أمة من رقادها، ثم لا تلبث هذه الأمة نفسها أن تعود إلى تخلفها بعد أن يغدر الزمان بزعيمها.

لنتوقف قليلا عند رؤية هذا التيار القومي، الأكثر مناداة بالمشروع النهضوي والأغزر كتابة فيه، لمشروع عبد الناصر النهضوي، يصف عبد الإله بلقزيز تجربة عبد الناصر قائلا «لقد نجح جمال عبد الناصر في «كل» شيء تقريبا، وضمن المتاح له من الممكنات طبعا، إلا في أن يترك لمصر والعرب دولة مؤسسات ترعى حقوق المواطنين، وتعبر عن إرادتهم»، كأن المستثنى بعد إلا، الذي ذكره المؤلف شيء يسير أو هزيل، أوليس قيام الدولة نفسها هو في مؤسساتها التشريعية والدستورية والقانونية، وهو ما أخفق فيه عبد الناصر إخفاقا ذريعا، ثم أليس قيام المشروع النهضوي، الذي يفسح في المجال للجميع للمشاركة فيه، يتطلب بداية بناء المؤسسات التي تتيح للجميع الإسهام فيه، إن بلقزيز يعتبر أن «عبد الناصر لم يكن حاكما لدولة بقدر ما كان أبا لشعب وأمة. ولذلك، حين توفي على حين بغتة، شعر الشعب والأمة باليتم، وكان ذلك سببا في عدم الاهتمام كثيرا بما بعد وفاة الأب، من قبيل قيام الأبناء بإدارة الميراث. كانوا أشبه بالقاصرين الذين لم يشركهم الأب في إدارة الأمور العامة، وما إن رحل حتى كان عليهم أن ينتظروا من يمارس الوصاية عليهم، ويضيف «ولم تكن هي إلا سنوات معدودات حتى تحولت الثورة إلى ثورة مضادة، والنهضة إلى سقوطه»[40].

إن التدخل الغربي بالنسبة إلى هذا الخطاب هو الذي أعاق مشاريع النهضة العربية منذ دولة محمد علي، وعاد مجددا وقضى على الثورة العربية مع الشريف حسين (العام ١٩١٦)، وبذلك أفشل الغرب النهضة العربية التي كانت متمثلة في دولة الشريف حسين، هذه الدولة «التي حملت مشروعا نهضويا يهدف أساسا إلى استقلال العرب في المشرق ووحدتهم»[41]، وهكذا تتعدد النهضات في تاريخ العرب المعاصر القصير بتعبير فرنان بروديل، الذي ميز بين التاريخ الطويل والتاريخ القصير، بيد أن تعدد النهضات تلك لم يفلح سوى في إنتاج التخلف الذي نعيشه اليوم، كأن كل نهضة أشبه بسحابة صيف لا تترك أثرا ولا تبقي ثمرا.

وأمام هذا الاضطراب المفاهيمي في تحديد النهضة ومقوماتها، التي تعود في معظمها إلى غلبة الأيديولوجيا على المعرفة بغية تصنيف التاريخ وفق رغباتها، إذ يحتج أحد القوميين معتبرا أن مشروع عبد الناصر لم يكن آخر المشاريع النهضوية، إذ «للعرب محاولات نهضوية أخرى بعد المشروع الناصري»، ويذهب يعدد لنا هذه المحاولات «محاولات الرئيس الجزائري الراحل هواري بومدين في الجزائر، عندما شرع في عملية كبرى لتأسيس بنية تقنية حديثة في البلاد»، وأيضا «التجربة العراقية خلال المدة من العام ١٩٦٨ وحتى العام ١٩٩١»، فما قبل

العام ١٩٦٨ وما بعد العام ١٩٩١ لم تكن هناك نهضة في العراق، وامتلك الزعيم زمام الأمور في بلاده بالمطلق بعد العام ١٩٧٩ وحتى ٢٠٠٣، إلى حين زواله على أيدي القوات الأمريكية. فأي نهضة تلك تنجح ثم تخفق والزعيم نفسه هو هو؟!.

إن مكمن الخلل في الخطاب العربي عن النهضة ينبع من عدم إدراك مفهوم شامل عن النهضة، وعدم التمييز بين خطوات سياسية أو اقتصادية تتدرج في سياق عملية إصلاحية، وبين مسار عملية تنموية متكاملة تلحظ الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية كافة، وتخلق تراكما على هذه الصعد كافة. إذ لا يعقل أن تحدث نهضة ثم تتوقف فجأة، ثم يجيء زعيم ملهم لينجز نهضة ويقرر هو نفسه فجأة أن يوقفها. إن ذلك يعكس عدم الإدراك الكافي لسياق التحولات العالمية والدولية وموقع العرب فيها ودورهم وطبيعة تفاعلهم مع العالم، فالنهضة هي باختصار مسار عملية تنموية متكاملة، والتنمية هنا ليست تعني المؤشرات البشرية والاقتصادية فحسب، وإنما تشمل التنمية الإنسانية التي تعرف ببساطة على أنها عملية توسيع الخيارات، وبما أن الإنسان هو محور تركيز جهود التنمية، فإنه ينبغي توجيه هذه الجهود لتوسيع نطاق خيارات كل إنسان في جميع ميادين سعي الإنسان.

ومقياس التنمية الإنسانية هذا لا يجري إلا في إطار مقاربة شاملة تشتمل حرية الإنسان وقدرات معرفته والإطار المؤسسي الذي يعمل ضمنه(٤٢)، ومع هذا التعريف الشامل تصبح النهضة قرينة التنمية وشقيقتها، فلا تتحقق الأولى من دون إنجاز الثانية، والتنمية لا تكون إلا في إطار النهضة.

تصور «النهضة» في الخطاب «النهضوي» العربي

إذا كان مفهوم النهضة في خطاب العرب المحدثين يلفه الغموض وتعوزه الدقة، فالأحرى إذن أن يكون تصورهم لها أكثر غموضا وإيهاما، وتتراوح هذه التصورات بين تيارات أيديولوجية مختلفة، وبين رغبات ذاتية وشخصية متفاوتة.

ولكن، يبدو على العموم أن الكلام في النهضة لم يعد حكرا على فصيل أيديولوجي دون آخر، إذ يبدو الجميع شركاء في المصير على حد تعبير أحد الشعراء، بيد أن الجميع يغني ليلى، لكن كل واحد منهم يناجي ليلاه بالذات. فالتيار القومي الذي يبدو الأكثر انغماسا في طلب النهضة وتكرارها كشعار موحد يقوم على «المشروع النهضوي العربي» وذلك انطلاقا من أن النهضة المنشودة تحقق «مفهوم الأمة القومي والحضاري وهو المقصود بمفهوم الهوية»(٤٣)؛ فالنهضة هي وجه العملة الآخر للهوية، ولا يتم الحفاظ على الأخيرة إلا بتحقيق الأولى، كان الأمر مجرد علاقة طردية، أو أن النهضة المستقبلية ستكون عربية قومية خالصة الهوية بلا شوائب أو مكدرات.

إن ما يكمن خلف هذا النوع من الخطاب هو طموح طافر وسعي مستحكم نحو التميز من دون امتلاك استحقاقات ذلك، وهو في الوقت نفسه يخفي عداء على الغرب الظافر المنتصر، الذي لابد من أن نهزمه في يوم قريب حين تتحقق النهضة العربية المنشودة، فعادل حسين اليساري سابقا والإسلامي النازع نحو القومية يصر على أن تحقيق الاستقلال القومي ممكن «على رغم أنف العولمة»[44]، على حد تعبيره، كما أننا «موعودون بنصر الله إذا نصرنا النموذج الذي كلفنا بإقامته»، وهو ما يجعل «أهل الغرب أشد خوفا وحذرا من النهضة الإسلامية، فالإيمان بالإسلام وأهدافه يولد طاقة جهادية غير محدودة»[45]، وعلينا الالتزام بأحكامه التي تتجسد في «تحقيق الاستقلال الذي لا يتأكد ولا يكتمل إلا بالوحدة، وهو شرط أول لنهضة الأمة العربية القائمة على البعث الإسلامي»[46]. وأمام هذا الهدف النبيل تبدو جميع الوسائل مشروعة، فكما أن اللجوء إلى الجيش لتحقيق الوحدة أمر ليس شرعيا فحسب، بل مطلوب، فإن الارتفاع الكبير في عدد الأجهزة الأمنية لدى العديد من الأقطار العربية لا يمثل لدى حسين مصدر قلق أو إحباط من تحقيق النهضة أو إنجازها، بل إنه على العكس يساعد «على تعذر العدو على اختراق الأمة العربية، وهو كسب لابد من صيانته وتنميته، ذلك أن دور أجهزة الاستخبار جوهري جدا في الصراعات الدولية، وأقول إن معيار التقدم نحو الاستقلال يظهر في قدرة الدولة على المحافظة على أسرارها الاستراتيجية»[47]. إن هذا الخطاب لا يتوقف للحظة أمام ما جره توسع الأجهزة الأمنية في الدولة العربية المعاصرة على حقوق الإنسان وكرامته، وفي الوقت نفسه ما تركه من أثر في وظيفة الدولة نفسها ومؤسساتها، فالأجهزة الأمنية قد ابتلعت الدولة فأصبحت دولة أمنية بامتياز: تسحق المواطن ولا تكترث به أو تعبأ لدوره في تحقيق النهضة وصنعها، ولذا يبدو هذا الخطاب رغائبيا أكثر من كونه واقعيا، فسؤال النهضة لا ينطلق من حلم السيطرة على العالم، في حين أن الدولة العربية المعاصرة لا تملك زمام أمرها وتكاد أمورها الخارجية والداخلية تكون مدولة على حد سواء، وهو ما يجعل الخطاب المستجد للنهضة مفتقرا إلى أدنى درجات الواقعية، ومستندا إلى أمنيات ورغبات الأيديولوجيا التي تحركه، هذه الأيديولوجيا التي لا تشعر بالغشاوة التي تمنعها عن رؤية الواقع وتحولاته، لأن الأيديولوجيا في تعريفها الأبسط هي تزييف الواقع وعدم إدراكه حسب تعريف ماركس الشهير لها[48].

وإذا توقفنا قليلا عند أطروحات القوميين العرب عن النهضة، لنكشف عن تصورهم أو رؤيتهم لمشروعها، فإننا عمليا لا نعثر على شيء ثمين مقابل بلاغة لفظية فائضة من قبيل «إن المشروع النهضوي الحضاري العربي، الذي هو مشروع تاريخي طويل الأمد، يجب أن يدرج حاجته الدائمة إلى التجدد في ضوء المتغيرات الداخلية والخارجية، وإلى الانفتاح على كل تطوير يأتي به الفكر والتجربة، وبالتالي فهو مشروع أفكار أكثر من مشروع بنود، مشروع

توجهات عامة أكثر منه مشروع قرارات محدودة»[٤٩]. ويطنب بشور في بلاغياته القومية حين يجزم أن «الحقيقة القومية هي حقيقة عميقة الجذور في أمتنا تساكن في وجداننا وواقعنا الحقيقة الدينية، والحقيقة الإنسانية، والحقيقة الطبقية، وتتكامل معها»[٥٠]. ويمثل هذه التوليفة المقصود منها إرضاء ومغازلة التيارات الأيديولوجية الرئيسية في العالم العربي، كي تسهم في عملية النهوض، التي هي «بمنزلة جسم كبير يحتاج إلى كل خلية من خلاياه لكي يعمل بانتظام»، كما أن عملية النهوض الشاملة هذه «تعبير عن حاجة تاريخية تعم المجتمع بأسره»[٥١].

ويستبطن الخطاب القومي في حديثه عن المشروع النهضوي مصادرة واحتكارا بالكلام باسم «الأمة العربية» و «المجتمع العربي» و «المثقفين العرب»... إلى غير ذلك، إذ ينطلق مخطط ندوة «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي»، التي عقدت في الدار البيضاء في أبريل ٢٠٠١ من أن هناك «إجماعا بين المثقفين والباحثين العرب على أن الوطن العربي بحاجة - في هذه اللحظة التاريخية الراهنة - إلى صياغة مشروع حضاري نهضوي عربي جديد». ويضيف أحمد صدقي الدجاني «هناك اقتناع راسخ لدى قوى النهوض في أمتنا العربية بأن السبيل إلى انتصارنا على المشروع الاستعماري الغربي والمشروع الصهيوني هو بتحقيق المشروع الحضاري العربي بأهدافه كلها»[٥٢].

وتختلف ركائز هذا المشروع وأولوياته باختلاف الأيديولوجيا التي ينطلق منها الباحث أو الداعي إليه، وهو اختلاف لا يعبر عن غنى بقدر ما يكشف عن خلل بنيوي في طبيعة التفكير في المشروع النهضوي وآلياته. فالقوميون ينطلقون من أن «المشروع الحضاري العربي يتمثل - على الترتيب - في قضية الوحدة والتنمية المستقلة والديموقراطية والعدالة الاجتماعية والاستقلال الوطني والقومي والتجدد الحضاري»، وبقدر ما تشمل هذه الأولويات تكرارا يبدو واضحا من تكرار مفهوم الاستقلال الوطني والقومي، علما أنهما يتضمنان في مفهوم التنمية المستقلة، وإضافة التجدد الحضاري كخاصية مختلفة. فهل تحقيق الركائز الخمس السابقة لا يكفي لتحقيق التجدد الحضاري؟ على العموم ليس ذلك هو الخلاف الوحيد، بل إن مناقشات مطولة صرفت حول جدوى الجمع بين لفظي «حضاري» و«نهضوي» في العبارة «نحو مشروع عربي حضاري نهضوي» التي يتخذها القوميون شعارا لطلب النهضة والحث عليها، وانتهت هذه المناقشات إلى قبول هذا الجمع، مع ملاحظة أن مدلول النهضوي يشير إلى «بداية جديدة»، وأن مدلول الحضارة يتضمن تراكم «الجهود السابقة». وهكذا فهو «حضاري» عرف نهضتين سابقتين، وهو «نهضوي»، لأنه يعبر عن توجه لنهوض ثالث تتحقق به نهضة ثالثة معاصرة [٥٣].

ويبدو الاستغراق في اللفظ والإغراق فيه جليا عند الحديث عن أهداف هذا المشروع الذي يطمح إلى تغيير العالم كله، وذلك انطلاقا من «إيمان راسخ بأن الأمة قادرة على

مغالبة محنتها واستعادة عافيتها، كما كان أمرها في سوابق التاريخ، وبأن حاجتها قوية إلى رؤية شاملة تعتصم بها وتسترشد في سعيها إلى تحقيق يقظة جديدة تستعيد بها توازنها، وتستعيد بها القدرة على ضخ الحيوية والدينامية في فاعليتها الحضارية»[٥٤]. وليس ذلك فحسب، بل إن فكرة المشروع الحضاري «تعني في المقام الأول رؤية متسقة للعالم، بمعنى نظرة محددة للكون والمجتمع والإنسان؛ تصاغ على أساسها سياسات اقتصادية وثقافية متكاملة، من شأنها إعادة تشكيل المجتمع وفق خطوط ترقى إلى مستوى التحدي الراهن الذي تمثله الثورة العلمية والتكنولوجيا»[٥٥].

ومادام العمل جادا باتجاه رؤية كلية فإن ذلك سيسقط حتما بنا في فخ التنميط وإخراج الإنسان حسب الطلب، كما كانت تقدمه الفلسفة الاشتراكية الكلانية، وليس بعيدا عن ذلك أن يطالب مسعود ضاهر، من أجل تجديد المشروع النهضوي «بتبني ثقافة التغيير الجذري في الممارسة اليومية لبناء إنسان عربي حر قادر على مجابهة تحديات القرن الواحد والعشرين»[٥٦]. وتتحول هذه الدعوة لدى تيزيني إلى ضرورة العمل على «إعادة بناء الإنسان العربي عبر تحصينه بالقيم العقلانية والوطنية والقومية النقدية، وبمفاهيم المساواة والتسامح والتضامن والأخوة والإنسانية العالمية. وبتعبير آخر، يجد المشروع النهضوي العربي غايته في إنتاج الإنسان العربي من ذلك النمط، وبوصفه منتج هذا المشروع وناتجه، في آن واحد»[٥٧]. فالمطلوب صياغة الإنسان وإعادة تشكيله كي يتلاءم إنتاجه الجديد مع المشروع النهضوي العربي المأمول، ولا يقف تيزيني عند هذا الحد، بل يبدو مغرقا بشكل عميق في إنتاج الشعارات وتسويقها، إذ يتحدث عن «المفاصل التي تتمثل في جدلية النهضة والتنوير في المشروع العربي» على أنها الآتية «١- التنوير في مواجهة الظلامية، ٢- التنوير في سياق الحرية والديموقراطية، ٣- التنوير والعقلانية، ٤- التنوير سياقه من العقل والعقلانية، ٥- الدفاع عن القيم الكبرى» ويختم قائلا «إن مشروعا عربيا نهضويا مشروط بالضرورة بالتحامه بالتنوير العميق على صعيد الأمة»[٥٨].

وإذا توقفنا للحظات أمام هذه الآمال اللانهائية في تغيير العالم وإعادة تشكيله لننظر إلى أي شيء تستند في واقع الحال العربي، وماذا تمتلك من رصيد اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي أو عسكري حتى نتنبأ بمثل هذه النبوءات الداموسية، مادام الجميع يعلم أن الواقع وترديه يشبه في صورته الصورة التي وصفها تقرير التنمية الإنسانية العربية العام ٢٠٠٢، والذي تطرقنا إليه سابقا، لوجدنا أن معظم هذه الطموحات إنما تستند إلى لحظات سياسية آنية وليست إستراتيجية، بمعنى أنها تستند إلى اللحظي ذات التغير المتسارع، وتطمح إلى الكلي ذي البعد الإستراتيجي شبه الثابت.

فصاحب مصطلح «العروبة النهضوية»، معن بشور، يرى أن «العروبة الجديدة» التي يكثر الحديث عنها ليست - كما يقول البعض - موجودة إلا في عالم الأفكار والخيال والمثل؟، بل إنه

يرى أن «عودة العافية إلى الشارع العربي خلال السنوات الأخيرة تحت عناوين ثلاثة: معركة إنهاء الحصار الإبادي ووقف العدوان المستمر على العراق، دعم المقاومة المجاهدة في جنوب لبنان والاعتزاز بانتصارها والاسترشاد بتجربتها، والالتفات حول انتفاضة الأقصى، لقد انعكس كل ذلك على العديد من الأنظمة العربية التي بدأت تراجع حساباتها ورهاناتها وعلاقاتها، انطلاقا من قمة الإسكندرية الثلاثية إلى قمة القاهرة غير المكتملة العام ١٩٩٦، مرورا بقمة دمشق». ووفقا لذلك فإن عروبة بشور الجديدة تتحدد «بهيئات مقاومة التطبيع، ولجان رفع الحصار عن العراق ودعم الانتفاضة الفلسطينية، وصولا إلى التحركات الداعية أخيرا إلى المقاطعة الاقتصادية لأمريكا»[٥٩].

في الواقع فإن رؤية استرجاعية لمقومات النهوض التي ذكرها تنتهي بنا إلى القعود وليس إلى النهوض، فالحصار رفع نهائيا عن العراق، صحيح، ولكن عبر الاحتلال الأمريكي له، والقمة العربية أصبحت دورية، ولكن عقدها كعدمه، بل الأخير على ما يبدو هو الأفضل، لأنها لا تجرؤ على اتخاذ قرارات سيادية ومصيرية حقيقية، وإذا اتخذت فإنها لا تضع آلية للتنفيذ، وإذا نفذت فإنها تنفذ عكس القرارات التي اتخذتها، ولذلك فالنهضة تحتاج إلى أبعد من إصدار بيانات إنشائية تحض عليها[٦٠]، وتقرأ في الآني المتغير ما هو أبعد من حقيقته، إنها تحتاج إلى فعل اجتماعي ينطلق من قراءة الواقع في صورته الصحيحة بعد إزالة الغشاوة الأيديولوجية عنه.

إن المشروع النهضوي، بحسب الخطاب القومي، يشكل استئنافا حميدا للمشاريع النهضوية العربية التي سبقته منذ مشروع محمد علي، وحتى مشروع عبد الناصر الذي يحمل له القوميون ودا خاصا لدرجة تبنيهم ميثاق ثورة ٢٣ يوليو بوصفه مرجعا تستمد منه العناصر الستة للمشروع الحضاري العربي النهضوي[٦١]، كما أن اللحظة الناصرية تصبح لدى بعضهم الآخر أنضج شكل من أشكال بناء الترابط بين حلقات النهضة الأربع، وهي الاستقلال الوطني والتنمية المستقلة والعدالة الاجتماعية والوحدة العربية، وقد أنجزت الناصرية مكتسبات غير يسيرة على طريق تحقيق ذلك، وفي زمن لم يتجاوز العقدين[٦٢]، فالمطلوب إذن من المشروع النهضوي الجديد هو استكمال واستئناف المشاريع النهضوية السابقة، والبناء على إرثها المتجدد، ويكفي أن نمتلك «إرادة النهوض» حتى تتحقق النهضة[٦٣]، وبعد دراسة وقراءة واقعنا بشكل «علمي» و «عقلاني» تبين للخطاب القومي أن «البرنامج الناصري للنهوض العربي المعاصر كان الأفضل والأنضج، وليس وراء ذلك رغبة في تعظيم الذات وتصغير شأن التيارات الأخرى، بل إن نقطة الانطلاق عندنا تقوم على أساس أن التيار القومي ساهم وناضل منذ بداية القرن العشرين لطرح أفكار ثبت مع الزمن أنها الأنسب والمتوافقة مع تطلعات الأمة»[٦٤].

وهكذا - وبكل تواضع - يظهر التيار القومي كأنه المعبر عن طموحات الأمة ومجسد آمالها ورغباتها، وكل «النكسات» و «النكبات» التي مرت على هذه «الأمة» تحت قيادة هذا التيار ليست من صنعه، بل ممن خرجوا عنه وحادوا عن مسيرته، وهو ما يجعل المرجعية القومية هي المرجعية الأصل في المشروع النهضوي العربي، ويجعل تصور النهضة القادم مجرد استنساخ لتصور النهضة في الأيديولوجيات القومية التي سادت في الخمسينيات والستينيات، وأن إضافة بعض الشعارات كالديموقراطية وحقوق الإنسان لا تعبر عن وعي أصيل بها لدى هذا التيار، وإنما هي مجرد آليات أو تكتيكات على طريق الوحدة القومية المنشودة.

ولا يبدو التيار الماركسي مختلفا كثيرا في وعيه عن التيار القومي، إذ هو يرى في إعادة إحياء النهضة مشروعا لمواجهة القوى الظلامية المتنامية التي تمد خيوطها على المجتمعات العربية[٦٥]. ولما كانت الأيديولوجيا الماركسية لم تعد تغري الكثيرين باعتناقها، سيما مع اتساع ظاهرة «اليسار التائب» أو « اليسار المهاجر»، فإن بقايا اليسار وجدت في «عصر النهضة» حنينا خاصا (نوستالوجيّا) لمجابهة هذا الحاضر الظلامي، وهم بذلك يستعيدون عصر النهضة بشكل أشبه بالخلاصي، ويطلقون عليه الصفات الطهرانية والتنزيهية، يصف ماهر الشريف عصر النهضة قائلا «لقد خيمت على الفكر في عصر النهضة وإنتاجه روحية التسامح والانفتاح والحرية والتعددية والاقتناع بنسبية الحقيقة وبأهمية التفاعل الحضاري». ويزيد «وفي ظل هذه الروحية، استطاع المفكر النهضوي أن يقارب الإشكاليات التي واجهها مقاربة مبدعة وخلاقة، يحسده عليها المفكر العربي المعاصر»[٦٦]. ولذلك فالمثقف الماركسي اليوم يشعر تجاه نفسه بأن مهمته هي «إحياء الرسالة التنويرية التي حملها رواد النهضة الأوائل، كخطوة لابد منها لصوغ مشروع نهضوي عربي جديد»[٦٧].

ويتوقف الماركسيون كثيرا عند البعد التنويري في عصر النهضة، الذي تجلى في الإصلاح الديني على يد الأفغاني وعبده وغيرهما، وهم لذلك يستخدمون «عصر النهضة» لغايات وظيفية محضة تقوم على مجابهة الإسلام السياسي والوقوف ضده، يعتبر تيزيني أن «التنوير واحد من مهمات النهضة وأفق من آفاقها. وحين لا يحدث ذلك فإنه سوف يفترض أن إشكالا يخترق النهضة ذاتها»[٦٨]. ويشترط الشريف لاستكمال الثورة الثقافية في المجتمعات العربية والسير على طريق النهضة، يشترط إحياء إصلاحية إسلامية جديدة، منطلقا من فرضية «تقوم على أن تعثر مشاريع النهضة العربية، في العصر الحديث يعود إلى جملة من الأسباب، يدخل في عدادها الإخفاق في إنجاز ثورة ثقافية، تطاول مجال فهم الدين، كان المثقفون التنويريون العرب الأوائل، ومن ضمنهم رجال الإصلاح الديني، قد أطلقوها»[٦٩]، وينطلق هذا التيار في رؤيته تلك من مسلمة تقوم على أساس أن «أسئلة النهضويين العرب التي مر على تشكلها الأول أكثر من مائة سنة، لا تزال هذه الأسئلة صالحة إلى حدود يومنا هذا، وذلك على

رغم التحولات الجزئية التي عرفها ويعرفها الحاضر العربي وعلى مختلف الصعد والمستويات»[٧٠]، فمازالت على حد تعبير كمال عبد اللطيف «أسئلة التحرر العربي وسؤال النهضة العربية» هي نفسها، ذلك أن «المشروع الحضاري العربي هو مشروع النهضة العربية المأمولة، النهضة المجهضة والمحاصرة، إنه مشروع مائتي سنة من الفعل التاريخي المقاوم»[٧١]، كما أن «إشكاليات فكر عصر التنوير لا تزال معلقة وقائمة في الواقع العربي الراهن»، ويضاف إلى ذلك أيضا «الإحساس بأهمية النصوص المفتوحة التي خلفها مفكرو ذلك العصر، باعتمادهم على مناهج متحررة من أسر المنظومات الأيديولوجية المنغلقة على نفسها والزاعمة امتلاكها لحقيقة مطلقة»[٧٢].

إن التاريخ وفقا لهذا المنطق لا يعيد نفسه هنا فحسب، وإنما لا تزال ذاتنا هي هي منذ قرن من الزمان، ولا تزال التحولات العالمية تراوح في مكانها، إنه استنساخ لعصر مضى، لم يثمر أو ينتج في زمنه لأسباب عدة ليس هنا مجال بحثها، فلعله، وفقا لذلك، يثمر بعد قرن من الزمان إذا استعدنا إشكالياته نفسها وأسئلته ذاتها.

وبعد أن كان التيار الماركسي لا ينظر إلى فكر النهضة إلا على أنه فكر «البورجوازية الكولونيالية» في العالم العربي، فهذه البورجوازية هي التي استخدمت مفهوم النهضة، «لتدل فيه على حركة فكرية ظهرت بشكل عام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أي في الشروط التاريخية نفسها التي بدأت فيها عملية تكون تلك الطبقة المسيطرة»[٧٣]، أما سمير أمين فقد اعتبر أن حركة النهضة في أوائل القرن التاسع عشر في العالم العربي «لم تخرج عن القضية المركزية للميتافيزيقا الخراجية، وهي التوفيق بين العقل والإيمان، وقد اقترحت العودة إلى الأصول»، ولذلك «فشلت النهضة العربية في تحديث الثقافة الإسلامية (...)» [٧٤]، أما الآن فقد أصبح الفكر الماركسي يرى أن سبب قصوره الرئيسي وتنامي أزمته إنما يتمثل في «انقطاع الماركسية العربية، عند ظهورها، عن أفكار التنوير العربي، ولا سيما عن أفكار المنورين الذين اتجهوا نحو الاشتراكية وتعرفوا على أفكار كارل ماركس»[٧٥]، يضاف إلى ذلك «تجاهل الماركسيين العرب عبر تاريخهم إشكالية النهضة، واتخاذهم منها موقفا متحفظا واستبدلوا بها إشكالية الانتقال إلى الاشتراكية»[٧٦]، ولذلك يجد هذا الفكر وتكفيرا عن ذنوبه ضرورة أن يتبنى فكر النهضة، وأن يعيد إحياءه وبث الروح في نصوصه عبر استدعائها ومحاكاتها وإعادة قراءتها، كي نستعيد من خلاله نهضتنا ونستأنف توقفنا الحضاري الذي طرأ علينا بسبب إهمالنا لفكر النهضة، وعدم ارتكازنا أو بنائنا على أسسه.

إن التيار الماركسي في رؤيته تلك لعصر النهضة إنما يرغب في عودة أيديولوجيته وإن بلبوس جديد، هو لبوس عصر النهضة، فمن خلال إعادة طرح أسئلته يعيد طرح إشكالياته نفسها في العلمانية، وآليات ترسيخها في المجتمعات العربية[٧٧]، وتحقيق الاشتراكية عبر

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 33 أبريل - يونيو 2005

مسمى العدالة الاجتماعية، ولذلك فالنهضة بالنسبة إليه تمثل عودة بعد عصر الأفول القسري الذي شهدته الماركسية بسبب التحولات الدولية، سيما انهيار دول المنظومة الاشتراكية. وفي الوقت نفسه إعادة تمركز جديد في ساحة الفكر العربي المعاصر عبر مقولات لا تبلى وإعادة استحضار شعارات لا تصدأ. فهل حكم على الفكر العربي أن يبقى أسير الأيديولوجيات التي تتحكم في مصيره ومساره على الرغم من أننا في عصر نهاية الأيديولوجيات.

أيديولوجيا الإقصاء في الخطاب المستجد للنهضة

على الرغم من أن دعاة المشروع النهضوي العربي يصرون على أنه «مشروع الأمة» وهو يشمل تياراتها كافة «من أقصى يمينها الوطني والقومي الديموقراطي إلى أقصى يسارها الوطني والقومي الديموقراطي»، وأنه «ليس هنالك في الوطن العربي من هو أكثر تميزا عن الآخر إلا بقدر ما يسهم في التأسيس لمشروع النهوض»[٧٨]، فإنهم سرعان ما يقصون من «النخبة القائدة لمسيرة مشروع النهضة»، والتعبير لـ عادل حسين «المتغربين دعاة الليبرالية المعاصرين»، وذلك لأنهم بحسب حسين نفسه «يسقطون في خانة أعداء المشروع، على عكس من تأثروا بالماركسية في عقود ماضية، محتفظين بجوهرهم القومي والأصيل»[٧٩].

فالقوميون والإسلاميون والماركسيون هم صناع المشروع الحضاري النهضوي، وبتعبير بلقزيز مرة أخرى «إن قوى هذا المشروع هي نفسها الأطراف التي شاركت في صوغه، وهي - فكريا وسياسيا - قوى التيار القومي والتيار الإسلامي العروبي الديموقراطي والتيار اليساري الوحدوي»، ويعلق في هامشه «لم نضع التيار الليبرالي ضمن هذا التصنيف لأنه يعتبر الدولة الوطنية القطرية إطارا كيانيا نهائيا، ويؤمن باقتصاد السوق، ويرفض خيار التوزيع العادل للثروة، ويقف موقفا سلبيا من أفكار الهوية والموارد الثقافية والحضارية للأمة...»[٨٠]. وإذا توقفنا قليلا عند تصنيف بلقزيز لرأيناه يشمل نفسه فقط - أي التيار القومي - ذلك أنه يشترط للتيار الإسلامي كي ينال شرف المساهمة في المشروع الحضاري النهضوي أن يكون عروبيا وديموقراطيا، أما التيار اليساري فيطالبه ليحظى بالشرف نفسه أن يكون وحدويا، أما التيار القومي فلا يشترط عليه أن يكون ديموقراطيا، وهي صفة بالغة الندرة لدى القوميين، وهكذا فتكون قوى المشروع النهضوي وفقا لمنطوق الخطاب القومي هي نحن أو ما شابهنا، وهو ما يعود خير الدين حسيب لتأكيده «إن القوى المعنية بالمشروع النهضوي هي التيار القومي التقدمي، والإسلامي العروبي، واليساري الوحدوي، فهناك عناصر في المشروع الحضاري العربي لا تتبناها القوى الليبرالية»[٨١]. ويقذع بلقزيز في وصفهم «يشبه ليبراليو اليوم ليبراليي الأمس! لم يفعلوا - خلال ثلاثة أرباع القرن - سوى أنهم كانوا يشهدون العالم على خواء، أي هدف آخر غير هدف بناء النظام الديموقراطي!. وهكذا ساوموا بهذا الهدف أهداف النهضة الأخرى»[٨٢].

يستثنى الليبراليون إذن من المشروع النهضوي لأنهم لا ينسجمون مع أهدافه، وأي أهداف هي تلك، هي الأهداف التي حددها مسبقا القوميون وحصروا رؤيتهم للمشروع النهضوي من خلالها، فإذا وافق الليبراليون على هذه الشروط كان بها، وإلا فإنهم سيصنفون ضمن خانة «أعداء المشروع النهضوي».

كما يدخل ضمن توصيات المشروع النهضوي التحذير من خطر «تحول النخبة العربية نحو الليبرالية»، فذلك «يمثل إضرارا بالمشروع النهضوي بتكامل عناصره». ويطالب المخلافي أيضا بوضع ضمانات «لكي لا يصبح المشروع الديموقراطي كما يروج له اليوم في أوساط الكثير من النخبة بما في ذلك المجتمع المدني، وإضعاف دور الدولة، هو المشروع الأحادي الجديد الذي تحت شعاره تضيع بقية عناصر المشروع الحضاري التكاملي، ويدخل الوطن العربي في مرحلة تخريب جديدة»[٨٣].

وهكذا لا يكتفي القوميون بإقصاء التيار الليبرالي من جنة المشروع النهضوي، وإنما يحذرون منه بوصفه شرا مستطيرا تكاد النخب العربية الديموقراطية تقع في فخه. يتساءل خير الدين حسيب مستغربا «أنا لا أعرف كيف يدخل في هذا المشروع شخص أو تيار لا يؤمن بالوحدة؟». ويضيف: «وكيف نشارك أناسا يؤمنون بالاقتصاد الحر والرأسمالية وضد أي نوع من القطاع العام ... وكيف نشارك شخصا أو تيارا ينطلق من موضوع المشروع الغربي؟» وينهي جازما «نحن لا يمكننا الجمع بين هذه المتناقضات في مشروع واحد»[٨٤].

إن منطق الإقصاء الاستبعادي الذي يسود في الخطاب المستجد عن النهضة يناقض ما يدعيه هذا الخطاب باستمرار من أنه «مشروع الأمة»، وأن «الجميع مدعو للمشاركة فيه»، فالجميع هذا مشروع بالخضوع للمواصفات القياسية المعدة مسبقا، وهكذا يستثنى من الجميع الجميع إلا نحن ومن طابقنا، وعندها لا يكون المشروع للأمة بقدر ما يكون ادعاء جديدا تتبناه الأيديولوجيا لتعلن من خلاله انفتاحها على الجميع، ولكن في واقع الأمر وحقيقته تخفي نزوعا نحو رفض الآخر إلا أن يكون شبيها، وبذلك تكون الأيديولوجيا هي من تحدد من نحاور ومع من نلتقي؟ وما عدا ذلك تبقى جميع الشعارات مرفوعة للجميع، ليصدقها الجميع، ولكن لا ليأخذ بها الجميع.

نقد خطاب النهضة

لا يتوقف نقدنا لخطاب النهضة على ما يحويه من تضليل أيديولوجي وادعاء ديماغوجي فقط، وإنما يتجاوز ذلك لنقد المنطق أو الأساس الذي ينطلق منه، وهو استدعاء عصر النهضة في أوائل القرن التاسع عشر ليكون حاكما على عصرنا، أو حتى اعتباره نموذجا، علينا احتذاؤه أو السير وفقه.

وهو ما يعزز بشكل كبير سيطرة ذهنية التقليد على ذهنية النقد[٨٥]، عندما تسود عقلية الاتباع وتغيب ملكة الإبداع، ويكون التقليد عندها ليس للغير وإنما تقليد لذاتنا التي انتهى

زمانها، لكننا نرغب بإصرار في تكرارها واستنساخها انطلاقا من رؤية تقوم على أن «الانحطاط في أمتنا شأن طارئ وسطحي، لا يحيد بمكامن الذات القارة تحت الزمان وفوقه في موضع ذي امتياز أنطولوجي أكيد، ولا تكون النهضة على هذا الأساس، بما هي تجديد من الداخل، إلا إعادة الإمساك بمفاصل الأصول وإعادتها إلى مكانها الطبيعي على واجهة الوجود التاريخي»[٨٦]. وعلى هذا الأساس يجري تكرار المقولات النهضوية ذاتها من دون الإلمام بتاريخيتها وزمانيتها، إن الفكر العربي عندما يصر على العودة إلى عصر النهضة بغاية التتلمذ فإنه يقر بشكل شرعي بنضوب الثقافة العربية المعاصرة، ويؤكد الانصراف عن العمل الثقافي المبدع والمنتج إلى تاريخ المناقب والنماذج والأصنام، كأن في ذلك التعطيل للإبداع تعويض عن نضوب الحاضر. إن الحري بنا اليوم كما يؤكد عزيز العظمة «ليس توسل طه حسين ومجايليه وجعلهم أمثولات مناقبية لنا، منزوعة عن زمانها وحدودها الجلية، بل التساؤل عما تبقى من طه حسين، وعما عطل إمكانيته لإعمال العقل من مناهج خطابية وابتسارات منهجية وضغوط سياسية واجتماعية، وعن مواضع وحيثيات تجاوزنا بها ما جاء منذ سبعين عاما»[٨٧].

إن الفكر العربي تسيطر عليه في رؤيته لعصر النهضة نظرة أحادية وتجزيئية[٨٨]، فهو لا ينظر إلى عصر النهضة نظرة كلية تستوعب مفاعليه الاجتماعية والسياسية، بقدر ما يحصر رؤيته في نتاجه الثقافي والفكري المحض: معتقدا ومؤمنا بالتطور الخطي للتاريخ[٨٩]، فما كان صالحا للأسبقين سيبقى نافعا للاحقين، وفي الوقت نفسه يحكمه التوظيف المسبق للأيديولوجيا، فاليساريون يرون في إعادة إحيائه مجابهة للفكر الأصولي، والقوميون يرغبون من إعادة قراءته ترسيخ شرعيتهم المتهالكة، أما الإسلاميون فيجدون في نصوصه أصالتهم التي تثبت أسبقيتهم التاريخية على غيرهم من التيارات الأيديولوجية المتنافسة، إننا نشهد حالة من الاستخدام المفرط لعصر النهضة «وكل يجريها لمصلحة تقوية أسسه الفكرية أو لإيجاد ركيزة من الماضي القريب له، أو من أجل مجابهة تيار آخر موجود في الحياة العربية المعاصرة»[٩٠].

إن إخفاق الإصلاح الذي حمله رواد عصر النهضة يقدم لنا خبرة تاريخية حول علاقة المثقف بالسلطة، واختلاف الدور التاريخي فيما بينهما، صحيح أننا اليوم - كما يقول العروي - «نعجب بالموقف الفكري والأخلاقي الذي اتصف به فكر النهضة، إذ اتصف قبل كل شيء بحرية الرأي والاختيار والجرأة على الاجتهاد واعتباره واجبا دينيا وطنيا وأخلاقيا»[٩١]، إلا أن ذلك يجب ألا يمنعنا من النظر إلى فكر النهضة نظرة نقدية، سيما في رؤيته التبجيلية والتسليمية للغرب، واستثمار - في الوقت نفسه - الأدوات والمناهج النقدية التي مكنتنا من رؤية ذاتنا والغرب أيضا بشكل أكثر دقة وعلمية، إن مستوى معارفهم وقدرتهم على توظيف تلك المعارف لإصلاح واقعهم يدفعنا إلى الإعجاب بموقفهم الجريء، غير أنه يلقي علينا واجبا

مضاعفا في تجاوز معارفهم المحدودة، التي تظهر بشكل واضح أنهم لم يفهموا الحراك الاجتماعي والسياسي للحداثة الأوروبية، إذ اعتبروا أنها مجرد أفكار تنشر، أو بضاعة قابلة للتصدير، وغاب عن ذهنهم أن الحداثة الأوروبية هي أشبه بسيرورة اجتماعية ارتبطت بتحولات عميقة ليس لها نظر في مجتمعاتنا، كما أنهم لم يفهموا أن الحداثة ليست دينا جديدا يبشر به وتترجم تعاليمه وتنشر قواعده باللغة العربية فيصبح العرب حداثيين[٩٢].

إن النظر إلى فكر النهضة - وفقا لعلاقته بالسلطة - يكشف لنا فشل الرهان التاريخي عليه، فمثقف النهضة كان مستخدما من قبل السلطة السياسية من أجل إضفاء طابع تنويري على السلطة، في حين بقي محتواها أو مضمونها الفعلي قمعيا لا تنويريا، لقد عبر رفاعة الطهطاوي في أكثر من مرة عن إعجاب شديد بمحمد علي باشا، فقد وصفه بأنه حاكم «لا تكل همته ولا تفتر عزيمته ولا يرتاح بدنه وعقله، بل دائما مشغول البال بما يخص التحديث والتفكر في التجديدات وحميد المشروعات، ولا يبالي بالمصارف والتكاليف للحرص على تقدم وطنه المنيف وإخراج الرعايا من ورطة التخشن العنيف». والموقف ذاته تبناه مثقفون آخرون مثل علي مبارك الذي رأى أن الإصلاح لن يتحقق إلا على أساس «الطاعة التامة لولي الأمر»، وأن التحديث لن ينجح إلا بالاعتماد على إرادة الحاكم[٩٣].

لقد كان معظم مثقفي التنوير - إذا صح هذا التعبير - يؤمنون بأن التحديث لن يتم إلا من فوق، وعن طريق السلطة السياسية التي عليها أن تقوم بتنوير المجتمع (الرعايا) وتحديثه من ثقافته (المتخلفة)، وهو ما جعل الكثير منهم يقف إلى جانب السلطة على حساب المجتمع، وجعل مفارقات غريبة من مثل (المستبد العادل) تظهر إلى الوجود على لسان هؤلاء المثقفين، وفي الوقت نفسه فإن رؤيتهم لنموذج التحديث الأوروبي جعلتهم أسارى الرؤية الغربية لهذه التجربة، كأن إعادة إنتاجها في البيئة العربية ستتم بمجرد قرار أو إعادة نشر وترجمة ما صدر من مؤلفات الأنوار، فالطهطاوي على سبيل المثال يبدو مأخوذ اللب والجنان بالقانون الفرنسي، ويعقّب على ذلك قائلا «وذلك من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وتقدمهم في الآداب الحضرية»[٩٤]. وهو ما دفع أحد أهم دعاة القومية العربية فيما بعد نجيب عازوري، والذي يعتبر البعض كتابه «يقظة القومية العربية» أول صرخة للوعي القومي وللتنبه إلى الخطر الصهيوني، لقد دعا عازوري نفسه وصراحة إلى إلحاق منطقة المشرق العربي بالمشاريع الفرنسية، إذ يقول «لا يملك أحد الحق في سن حكمنا غير فرنسا، ولن يهتف بحرارة لأي دولة غيرها إذا نزلت في البلدان العربية يوم يتقرر تجزئة الإمبراطورية التركية»[٩٥]. كما أن إسكندر عمون أحد الذين شاركوا في مؤتمر باريس طالب بوجوب التدخل الأوروبي «إذا ما ساءت إدارتنا». ويظهر ذلك في خطابه كأنه حق شرعي لهم يخطئون إذا لم يفعلوا ذلك[٩٦].

إن إشكالية علاقة فكر النهضة بالسلطة السياسية وبتجربة التحديث الأوروبي تدفعنا إلى إعادة النظر كليا في فكر النهضة، والنظر إليه ضمن سياقه التاريخي الموضوعي، أو كما يقول العروي مجددا «أن نميز بين النهضة كمفهوم محدد تاريخيا وجغرافيًا، والنهضة كمفهوم عام، كمجموعة مقولات مجردة تبرز في فترة معينة من تاريخ بلد ما بهدف الإصلاح، وتختفي بعد حين تاركة وراءها إنتاجا فكريا يفيد الأجيال اللاحقة بموقفه المعرفي والأخلاقي أكثر مما يفيدها بمضمونه المتأثر بظروف الزمان والمكان»[٩٧].

لقد كانت المشاريع النهضوية في تلك الفترة ضمن نطاق من السلطة الباحثة عن التجدد، وليس ضمن تغيير سياق التفكير، بمعنى القطيعة مع بنية تفكير من أجل استحداث بنية أخرى، فهي مشاريع مزيفة للنهضة، وروادها ليسوا سوى مبشرين أكثر منهم مستنيرين[٩٨]. فالطهطاوي كان يتوجه إلى السلطة (الخديو إسماعيل)، مبينا أن الأجدر للسلطة هو انتداب الكفاءات وأصحاب الخبرات لتوطيد دعائم ملكها، وخير الدين التونسي كان يعرض مشروعه على السلطة (أحمد باي) ملحا على أهمية خبرته واستنتاجاته ومشاهداته في البلدان الأوروبية، أما الكواكبي الذي تحدث عن الاستبداد وطبائعه فكان يذهب إلى ضرورة تكاتف كل الطاقات، بما فيها المحررون السياسيون في المنشورات والجرائد والمجلات لمساعدة السلطة على التخلص من دائها لتعود قوية مهابة.

إن كل هذه المشاريع لم تتوجه إلى الرعية بقدر ما توجهت إلى الملك أو الحاكم في موقع الناصح المرشد من دون إخفاء انحيازها وتملقها له على حساب الرعية. وما على هذه الأخيرة إلا الصبر إلى أن يهدي الله الحاكم أو يزول الضير على حد قول الطهطاوي «فإذا ظهر لولي الأمر عدو لزمهم معاونة الملك عليه، فإذا استقرضهم أقرضوه وإن عدل فيهم مدحوه، وإن ثقل عليهم شيء من أحكامه صبروا، إلى أن يفتح الله لهم باب هدايته للخير وإرشاد دولته للعدل وزوال الضير»[٩٩]، فكل المشاريع المسماة نهضوية كانت تسعى إلى إعطاء تبرير لمشروعية السلطة لأنها من صنع السلطة وبإيحاء منها[١٠٠]، فما نطلق عليه عصر النهضة لا يعدو إذن سوى فترة طرح أسئلة، أسئلة خاصة بسياقها الاجتماعي والسياسي، ومرهونة بفكر وثقافة تلك الفترة، فلا عجب بعد ذلك أن تكون مرحلتنا التاريخية قد تجاوزت هذه الأسئلة، وطرحت أسئلة أخرى، ربما لم نحسن صياغتها كما أحسنوا هم صياغة أسئلتهم. فالحري بنا اليوم ليس توسل الطهطاوي والتونسي ومجايليه وجعلهم أمثولات مناقبية لنا، منزوعة عن زمانها وحدودها الجلية، بل التساؤل عما تبقى من الطهطاوي وغيره، «وعما عطل إمكانية لإعمال العقل من مناهج خطابية وابتسارات منهجية، وضغوط سياسية واجتماعية»[١٠١]، وعن مواضع وحيثيات تجاوزنا ما جاء بها منذ قرن من الزمان. وذلك لن يتم إلا بإعادة الاعتبار لمفهوم النهضة القائم على الإلمام بالزمانية، ووعي حدود الخطاب الإصلاحي باسم النهضة، والتحول

عن الاستئناف والاستنساخ والترداد إلى الإقرار باستقلال اليوم عن الأمس، ويتعقل هذا الاستقلال [١٠٢]، علينا أن نصوغ سؤال النهضة مجددا، ولكن الخاص بنا والمكون لفكرنا الحامل لسياقاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، من دون ذلك يبقى سؤال النهضة جرحا نازفا [١٠٣] لا أمل من البراء منه.

كما أن المسؤولية الأخلاقية المناطة بنا تفرض علينا ألا نحمل فكر النهضة أكثر ما يحتمل، انطلاقا من معادلة تاريخية أصبحت ثابتة هي اختلاف شرط التطور الاجتماعي والسياسي للتجربة الأوروبية للحداثة عن البيئة العربية والإسلامية التي جرى الرهان على استنباتها فيها، إذ نلحظ مثلا أن فترة التأسيس في الحداثة الغربية قد تواصلت من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، وضمت اتجاه الإصلاح الديني والإنسية والأنوار، هذا فضلا عن الاكتشافات العلمية والاختراعات التكنولوجية التي مثلت في الغرب ركيزة الفكر الحداثي، بينما كان التطور التاريخي في المجتمع العربي مختلفا، فاتجاهات الإصلاح الديني والأنوار والنزعة الإنسانية تلقاها متأخرا ودفعة واحدة، وذلك من منظور أيديولوجيات القرن التاسع عشر، أما الاكتشافات العلمية فكان أثرها ضئيلا عند العرب، لأنهم كانوا يستهلكونها كأدوات ولا يتعاملون معها كإنجازات، ويكثف محمد الحداد في نهاية مقارنته الشيقة قائلا «لا يمكن إيجاد وجه شبه بين حركة الصعود التاريخي للبورجوازية الغربية والتحولات الاجتماعية الجنينية في المجتمعات العربية، لقد كانت الحركة الأولى حركة قوية جارفة ذات نتائج جذرية، بينما كانت الثانية ضعيفة مشتتة خاضعة للجمود الداخلي والتقلبات الخارجية» [١٠٤].

تبدو إذن المسؤولية التاريخية المناطة بنا اليوم أبعد من أن تكون محض التزام فكري، إنها مسؤولية وتحد تاريخي وحضاري يعلن قدرتنا على قراءة واقعنا باستقلالية تامة، وفي الوقت نفسه قدرتنا على اجتراح الحلول والمخارج انطلاقا من لحظة توصيفنا الحاضرة والمستقلة لذاتنا، بغض النظر عما تنبأ به أسلافنا أو ما أبدعه مفكرونا النهضويون، إن النهضة الحقيقية تبدأ في اللحظة التي نعلن فيها نهاية استعادة عصر النهضة، عندها نكون قد استرددنا ذاتنا التي تنوس شرقا وغربا، ولم تعرف بوصلتها استقرارا، على الرغم من أن اتجاه الشمال واضح وصريح لمن تنكب عبء المسير.

المراجع

1 عبد الله حنا، النهضة والاستبداد، (دمشق: دار الأهالي،ط1،1994)، ص10 .
2 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، نقد العقل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1996)، ص564 .
3 بول سالم، الميراث المر: الأيديولوجيا والسياسة في العالم العربي، ترجمة بدر الرفاعي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002)، ص286 .
4 مستقبل الأمة العربية: التحديات ... والخيارات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، المشرف ورئيس الفريق: د. خير الدين حسيب، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1988)، ص17 .
5 المرجع نفسه، ص21 .
6 المرجع نفسه، ص32.
7 المرجع نفسه، ص40 .
8 المرجع نفسه، ص69.
9 المرجع نفسه، ص87 و 88.
10 المرجع نفسه، ص 55.
11 المرجع نفسه، ص 330.
12 المرجع نفسه، ص 333.
13 المرجع نفسه، ص342.
14 المرجع نفسه، ص 462 .
15 المرجع نفسه، ص 504 .
16 المرجع نفسه، ص 507 .
17 المرجع نفسه، ص 508 .
18 المرجع نفسه، ص 509 .
19 المرجع نفسه، ص 510 .
20 المرجع نفسه، ص 510 .
21 المرجع نفسه، ص 511 .
22 العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة، (ندوة)، تحرير هشام شرابي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1986) وقد عقدت بالتعاون مع مركز الدراسات العربية المعاصرة في جامعة جورج تاون.
23 مايكل هدسون، الدولة والمجتمع والشرعية: دراسة عن المأمولات السياسية العربية في التسعينيات، ضمن كتاب العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة، [م.س]، ص20.
24 انظر على سبيل المثال: صور المستقبل العربي، مجموعة من الباحثين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1985)، وقد صدر بالتعاون مع منتدى العالم الثالث: مكتب الشرق الأوسط.
25 محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996)، ص159 .
26 محمد عابد الجابري، التجدد الحضاري من منظور المشروع الحضاري، ضمن كتاب «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي» ندوة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001)، ص832.
27 محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، [م.س]، ص162 .

28 المرجع نفسه، ص١٦٣.

29 انظر: تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢، أعده برنامج الأمم المتحدة الإنمائي بالتعاون مع الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، ص١٠٣ وما بعدها.

30 انظر مداخلة علي الدين هلال ضمن ندوة المركز العربي للدراسات الاستراتيجية التي عقدت في بيروت في ٢٨ و٢٩ مايو ١٩٩٨ تحت عنوان (نحو مشروع للنهضة العربية في القرن الحادي والعشرين) (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ط١، ١٩٩٩) ص٣١٠.

31 المرجع نفسه، ص٣١١.

32 كريم مروة، حول خبرات النهضة الثانية، ضمن المرجع نفسه، ص١١٦.

33 إسماعيل صبري عبدالله، نحو نهضة عربية ثانية: الضرورة والمتطلبات، المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦١، يوليو ١٩٩٢، ص٤.

34 إلياس خوري، من أجل نهضة ثالثة، الطريق، السنة ٦٠، العدد ١، يناير - فبراير ٢٠٠٢، ص٣٠-٣٥.

35 المرجع نفسه، ص٣٧.

36 المرجع نفسه، ص٢٨ و ٢٩.

37 خالد زيادة، النهضة والمدنية، ضمن كتاب (عصر النهضة: مقدمات ليبرالية للحداثة) ندوة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠)، ص١١١.

38 شربل نحاس، إعادة تشكيل الشبكات الاقتصادية والبشرية، ضمن المرجع نفسه، ص١٢٥.

39 عبد العزيز الدوري، تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره، المستقبل العربي، العدد ٢٦٩، ٧/٢٠٠١، ص٤٧ و ٤٨، وانظر: د. عبد الإله بلقزيز، في النهضة العربية: عوامل الإخفاق الخارجية والداخلية، شؤون عربية، العدد ١٠٤، ديسمبر ٢٠٠٠، ص٢٤ وما بعدها.

40 من تقديم عبد الإله بلقزيز لندوة «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي»، ندوة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠١)، ص٢٥.

41 عبد العزيز الدوري، تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره، ضمن المرجع نفسه، ص٧٣.

42 انظر: تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢، [م.س]، ص١٢-١٧.

43 عبد العزيز الدوري، تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره [م.س]، ص٥٢.

44 عادل حسين، الاستقلال الوطني والقومي من منظور المشروع الحضاري، المستقبل العربي، العدد ٢٦٩، ٧/٢٠٠١، ص٢٠٨.

45 المرجع نفسه، ص٢١٤.

46 المرجع نفسه، ص٢١٦.

47 المرجع نفسه، ص٢٢٤.

48 انظر: بول سالم، الميراث المر: الأيديولوجيا والسياسة في العالم العربي، [م. س]، ص١١-١٤، وانظر: أحمد الموصللي، إشكالية الثقافة والسلطة، ضمن كتاب (جذور أزمة المثقف في الوطن العربي)، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢) ص٤٤ - ٤٨.

49 معن بشور، نحو تجسيد المشروع الحضاري النهضوي في الواقع العربي، المستقبل العربي، العدد ٢٦٩، ٧/٢٠٠١، ص٢٩١.

50 معن بشور، العروبة الجديدة: قضايا الانتقال من حال التردي إلى حال النهوض، المستقبل العربي، العدد ٢٦٥، ٣/٢٠٠١، ص١٠.

51 معن بشور، نحو تجسيد المشروع الحضاري النهضوي في الواقع العربي، المستقبل العربي، [م.س]، ص٢٩٦.
52 أحمد صدقي الدجاني: تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره، ضمن كتاب (نحو مشروع حضاري نهضوي عربي)، [م.س]، ص١٢٥.
53 المرجع نفسه، ص٩٩.
54 خير الدين حسيب، من مقدمة كتاب (نحو مشروع حضاري نهضوي عربي)، [م.س]، ص٥٥.
55 أحمد صدقي الدجاني: تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره، [م.س]، ص ١٠٠
56 د. مسعود ضاهر، المشروع النهضوي العربي في القرن العشرين: قراءة نقدية، شؤون عربية، العدد ١٠٤، ديسمبر ٢٠٠٠، ص ٧٤.
57 طيب تيزيني، من الواقع العربي الراهن إلى مشروع نهضة تنويرية عربية، شؤون عربية، العدد ١٠٤، ديسمبر ٢٠٠٠، ص٦١.
58 المرجع نفسه، ص٦٠.
59 معن بشور، العروبة الجديدة، [م.س]، ص١٤ و ١٥، وانظر أيضا: معن بشور: شروط النهوض تبدأ من المدخل السياسي، الحياة، (لندن)، الأحد ١٣ يوليو ١٩٩٧، ص١٨.
60 انظر: طيب تيزيني، بيان في النهضة والتنوير العربي: باتجاه مشروع نهضوي عربي تنويري جديد، عالم الفكر، المجلد ٢٩، العدد ٣، يناير/مارس ٢٠٠١، ص٤٩- ٧٢.
61 انظر: تعقيب أمين هويدي وخير الدين حسيب ضمن كتاب «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي»، [م.س]، ص ٨٢٢ و ٨٢٣
62 انظر: تقديم عبد الإله بلقزيز لكتاب «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي»، [م.س]، ص٣٠، وانظر: هاني الهندي، قراءة في المشروع النهضوي العربي، شؤون عربية، العدد ١٠١، مارس ٢٠٠٠، ص٤٣- ٤٥.
63 معن بشور نحو تجسيد المشروع الحضاري النهضوي في الواقع العربي، [م.س]، ص٢٩٢- ٢٩٦.
64 هاني الهندي، قراءة في المشروع النهضوي العربي، [م.س]، ص٤٨.
65 ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي (دمشق: دار المدى، ط١، ٢٠٠٠) ص٢٢ و ص٢٥.
66 المرجع نفسه، ص٢٦.
67 المرجع نفسه، ص ٢٩.
68 طيب تيزيني، بين الإصلاح الديني الحديث والتنوير، الطريق، السنة ٥٦، العدد ١، ١٩٩٧، ص٢٩.
69 ماهر الشريف، كيف ساهم انطفاء الإصلاح الديني في تعثر مشاريع النهضة العربية، السنة ٦٠، العدد ١، يناير- فبراير ٢٠٠٢، ص٦، وأيضا: ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، [م.س]، ص١٥٤- ص٢٦٢، وانظر أيضا: د. قصي الحسين، في مازق الفكر العربي الحديث: عصر النهضة وتجربة الإصلاح الديني، السفير، (بيروت)، ٣١ ديسمبر ١٩٩٩.
70 كمال عبد اللطيف، المشروع الحضاري العربي في مواجهة العولمة، الطريق، السنة ٦٠، العدد ١، يناير - فبراير ٢٠٠٢، ص٤٧، وأيضا: كمال عبد اللطيف، مقدمات للتفكير في المشروع النهضوي العربي، المستقبل، (بيروت)، ٢٥ مايو ٢٠٠١، ص١٧.
71 المرجع نفسه، ص٤٣.
72 ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، [م.س]، ص٨٧ و ٨٨، و يعيد ماهر الشريف في قراءته لسلامة موسى العبارات ذاتها، إذ يقول واصفا منهجه «إن راهنية سلامة موسى ترجع في نظري إلى

أسلوبه في التفكير، المنفتح والمتحرر من أسر الأيديولوجيات المنغلقة على نفسها، والذي مكنه من طرح أسئلة وإشكاليات سابقة لعصره». ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، [م.س]، ص٩٩.

73 انظر: مهدي عامل، مناقشات وأحاديث في قضايا حركة التحرر الوطني وتميز المفاهيم الماركسية عربيا (بيروت: دار الفارابي، ط١٩٩٠) ص١٦٦، انظر: ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، [م.س]، ص٣٦٦.

74 من مقدمة سمير أمين لكتاب فهمية شرف الدين، الثقافة والأيديولوجيا في العالم العربي (١٩٦٠-١٩٩٠) (بيروت: دار الأداب، ١٩٩٣) ص١٥، نقلا عن: ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، [م.س]، ص٣٦٧.

75 ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، [م.س]، ص٣٥٢.

76 المرجع نفسه، ص٣٥٩.

77 انظر: ماهر الشريف، إشكاليات النهضة العربية اليوم، المعرفة، السنة ٤٢، العدد ٤٨٠، سبتمبر ٢٠٠٣، ص٧٢، وانظر أيضا: أحمد برقاوي، النهضة العربية: دروس وعبر، ضمن كتاب «نحو مشروع للنهضة العربية في القرن الحادي والعشرين»، [م.س]، ص١١٠ و ١١١.

78 طيب تيزيني، من الواقع العربي الراهن إلى مشروع نهضة تنويرية عربية، [م.س]، ص٦٢.

79 عادل حسين، الاستقلال الوطني والقومي من منظور المشروع الحضاري، [م.س]، ص٢٣٢ و ٢٣٣.

80 من تقديم عبد الإله بلقزيز ضمن كتاب «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي»، [م.س]، ص٤٢.

81 من تعليق خير الدين حسيب ضمن: المرجع نفسه، ص ١٥٩و ١٦٠.

82 عبد الإله بلقزيز، نظام الأولويات لأهداف المشروع الحضاري، ضمن كتاب «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي»، [م.س]، ص٩١٣.

83 من تعقيب عبد الملك المخلافي ضمن كتاب «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي»، [م.س]، ص١٦٢.

84 من تعقيب خير الدين حسيب ضمن كتاب «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي»، [م.س]، ص١٠٩٥.

85 فؤاد نهرا، إشكالية النهضة العربية الجديدة، الطريق، السنة ٥٤، العددان ٢و٣، مارس - يونيو، ١٩٩٥، ص١٨ وانظر أيضا: عبد المجيد بوقربة، التراث وإشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر، ضمن كتاب «قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٩) ص٢٠٠ - ٢٠٠٤.

86 عزيز العظمة، حدود الخطاب الإصلاحي العربي، دراسات عربية، السنة ٣٣، العدد ٩/١٠، يوليو / أغسطس ١٩٩٧، ص٣.

87 عزيز العظمة، توترات السياسة وانتكاس فكر الحداثة، ضمن كتاب «عصر النهضة: مقدمات ليبرالية للحداثة»، [م.س]، ص٩٤.

88 انظر: د. وجيه كوثراني، مشروعات النهضة العربي بين الأمس واليوم، الطريق، السنة ٥٦، العدد ١، يناير - فبراير ١٩٩٧، ص٩١.

89 وجيه قانوس، مستلزمات النهوض العربي في زمن هجوم العولمة، المعرفة، السنة ٤٢، العدد ٤٧٨، يوليو ٢٠٠٣، ص١٤٤.

90 محمد سيد رصاص، عصر النهضة العربية: مراجعة عامة، الاجتهاد، السنة ١٥، العددان ٥٥ و ٥٦، صيف وخريف ٢٠٠٢، ص٢٤٦.

91 عبد الله العروي، إرث النهضة وأزمة الراهن، ضمن كتاب «عصر النهضة: مقدمات ليبرالية للحداثة»، [م.س]، ص٢٨١.

92 محمد الحداد، نحو تأسيس جديد لقضية الحداثة، دراسات عربية، السنة ٣٥، العدد ٦/٥ - مارس/ابريل ١٩٩٩، ص٣.

93 نقلا عن: د. ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، [م.س]، ص٧٨.

94 د. محمد مخزوم، أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية في المشرق العربي في عصر النهضة (بيروت: معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦) ص٩٧.

95 المرجع نفسه، ص١٠٨.

96 المرجع نفسه، ص١١١.

97 عبد الله العروي، إرث النهضة وأزمة الراهن، ضمن كتاب (عصر النهضة: مقدمات ليبرالية للحداثة)، [م.س]، ص٢٨٥.

98 محمد علي الكبسي، في النهضة والحداثة (تونس، سراس للنشر، ١٩٩٤) ص٣٦.

99 رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج١، [م.س]ص٥٢٩.

100 محمد علي الكبسي، في النهضة والحداثة [م.س]ص٤٧.

101 عزيز العظمة، في حدود النهضة توترات السياسة وانتكاس فكر الحداثة، أبواب، العدد ٢١، صيف ١٩٩٩، ص٢٦.

102 عزيز العظمة، حدود الخطاب الإسلامي العربي، دراسات عربية، العدد ٩/١٠، السنة ٣٣، يوليو ١٩٩٧، ص١٢.

103 عبر عن ذلك د. شاكر مصطفى عندما طرح في ندوة (أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي) التي عقدت في الكويت السؤال التالي: لماذا تطلب وفاق العرب مع العصر كل هذا الوقت الطويل، ودون كبير جدوى؟ ويعلق د. محمد جابر الأنصاري على هذا السؤال: أخشى أن يجد أطفالنا أنفسهم بعد جيل آخر وإجهاض آخر أمام السؤال ذاته. هذا السؤال النازف كالجرح. انظر: محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٢) ص١٤.

104 محمد الحداد، نحو تأسيس جديد لقضية الحداثة، [م.س]، ص٨، وللمزيد حول ذلك، انظر أيضا: محمد الحداد، نحو تاريخ مقارن لمفهوم الإصلاح، الاجتهاد، السنة ١٥، العددان ٥٥ و ٥٦، صيف وخريف ٢٠٠٢، ص١٣٢-١٤٩، وأيضا: د. محمد وقيدي ود. أحميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية؟ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢) ولدراسة مقارنة بين تجربة النهضة العربية والنهضة اليابانية، راجع: د. مسعود ضاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر ١٩٩٩، سلسلة عالم المعرفة -٢٥٢)، ص١٢٨-١٣٢ وص٢٨٨-٣٤٩.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 33 أبريل - يونيو 2005

من الخارج أم من الداخل؟: المفكر وقراءة التاريخ

فرانسيس فوكوياما نموذجا

أ. نجيب عوض (*)

مقدمة

في أواخر القرن التاسع عشر، **فسّر فريدريك نيتشه تاريخ الفكر** كقصة **صراع أيديولوجي** بين حالة تعطش البشر للاستحواذ على السلطة وامتلاك القوة، وبين **المحاولة الدينية** «الساذجة»، على حد تعبيره، **التي قامت بها** المسيحية لقمع هذا **التوق للقوة من خلال فرض ما يصفه نيتشه بالأسطورة الشرائعية المؤسسة على بدعتي الخير والشر**[1].

وفي النصف الثاني من القرن العشرين، وضع الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو منظومة معرفية فلسفية لأطروحة نيتشه فكّك (deconstruct) بواسطتها الأسس والدوافع اللاأخلاقية الكامنة خلف محاولة فرض نظام تفسيري معرفي معين لتفسير الحقائق بالقوة وكأنه أيديولوجية مُنزلَة من مرجع مطلق[2]. ولقد فتح طرح هذين الفيلسوفين، كل من وجهة نظره، الباب على مصراعيه للكثير من المحاولات الفكرية والاجتهادات البحثية الفلسفية، التي حاولت دراسة مظاهر المعرفة البشرية من مستويات وجودية عدة لم تعد محصورة بأسلوب أو منهج بحثي وحيد يلغي كل المناهج البحثية الأخرى.

في مجال علم الإنسان (الأنثروبولوجي) تمَّ أيضا انتقاد وتفكيك الافتراضات المسبقة التي كانت تسيطر على مناهج البحث الأنثروبولوجي، وأُعيد النظر في ماهوية علم الإنسان بغية إثبات أنَّ هذا العلم ليس جزءا من فعل هيمنة غربي على باقي شعوب الأرض، بل هو في

(*) باحث لاهوتي وشاعر من سورية.

حقيقة الأمر محاولة إثنية - في الجوهر - لإشراك الآخرين والشراكة معهم في ما يعرف عنهم في الواقع[3]. ما هذا التصحيح لعلم الأنثروبولوجي إلا تعبير عن رؤية فلسفية ما بعد - حداثوية تنتشر في العالم الغربي. لم يعد الكثير من مفكري الغرب المعاصر المؤيدين للمنهج التفكيكي المابعد - حداثوي يقبلون بقراءة التاريخ معرفيا من خارجه، وما عادوا يستسيغون تفسيره من مرجع علوي يقدم الحقائق من منظار شمولي. وصارت كل النظريات المعرفية مجرد عمليات تأسيس وتشكيل معرفي عقلاني ذاتوي يضعه الباحث انطلاقا من قراءة التاريخ من الداخل ومن الحراك الذاتي للكائن الحي فيه[4].

في مقابل هذا الفهم المابعد - حداثوي للمعرفة، يحاجج فريق آخر من الباحثين الذين مازالوا يدينون بالولاء العلمي لمناهج عصر الحداثـــة التركيبية (Structuralism)؟ أنه لا يمكن قراءة التاريخ، أو حتى قراءة أي تاريخ، من داخله فقط بالاعتماد الكلي على نسبوية التفسير الذاتي الذي يركن إليه الباحث الفرد. لا بد من تقصّي معنى (أي معنى) للتاريخ من خارج حدود أي منظومة ذاتوية فكرية محددة؛ لأنَّ التاريخ ليس مجرد التفاسير التي نقدمها عن الوجود في الزمان والمكان، بل هو مجموعة من الأحداث والحقائق التي إما قد حدثت فعلا، وإما أنَّ عدم حدوثها يحتم على الباحث عدم التعويل عليها بأي شكل من الأشكال. لا يحق للباحث التاريخي، كما يقول إيرك هبسباوم، أن «يخترع حقائقه»؛ عليه أن يستخلص تلك الحقائق من وقائع موضوعية قائمة بذاتها. الكثير من الأيديولوجيات المختلفة والنسبوية في حقل الفكر تقوم، برأي هبسباوم، على «أكاذيب بسيطة أو قصص خيالية لا دليل عليها»[5].

ما بين قراءة الباحث للتاريخ من الخارج، كمراقب علوي، وقراءته للتاريخ من الداخل ككائن ينتمي إلى تاريخ معيّن تظهر مسألة أي المنهجين هو الصواب. علم تاريخ الفكر وعلم فلسفة التاريخ يبينان أن كلا من المنهجين له محاذيره المعرفية. فإذا كانت قراءة التاريخ من الداخل فقط تؤدي إلى خلط الحقائق بالتفاسير الذاتية، وتنفي وجود الحقيقة موضوعيا؛ مما قد يؤدي إلى فوضى معرفية، فإنَّ قراءة التاريخ من الخارج فقط تؤدي إلى رفع التجربة الشخصية إلى مستوى شمولي قاعدي يبرر الخاص.

ما نود في هذه الورقة دراسته هو الخطورة المعرفية المتمثلة في قراءة التاريخ من خارج افتراضي مطلق، وذلك من خلال النظر إلى محاولة فلسفـــية معاصرة لدراسة التاريخ السوسيو - سياسي تحاول تشكيل ماض مرجعي يدعم صورة معينة للعالم ولماهية الإنسان. في الربع الأخير من القرن العشرين، وظّف باحثان أمريكيان القراءة الخارجية للتاريخ في تفسير العالم المعاصر. فرأى كلاهما أنَّ التاريخ عبارة عن صراع قوى مختلفة للحصول على السلطة وتحقيق الهيمنة. الباحث الأول هو صموئيل هنتنغتون، الذي فسّر التاريخ انطلاقا من افتراض

وجود صدام جدلي هيغلي بين حضارت وأديان الأرض. وحاول أن يبين أنَّ مسيرة الإنسان وصلت لمرحلة صراع قوى دينية وحضارية هدفها الوجود من خلال إلغاء أو نفي الآخر. وادّعى هنتنغتون أنَّ هذا الصراع الأيديولوجي هو المرحلة القادمة لا محالة في المستقبل القريب. من جهة أخرى، تزامن طرح هنتنغتون مع أطروحة مماثلة منهجيا إلا أنها مختلفة تأويلا، وإسقاطات قدمها الباحث الأمريكي فرانسيس فوكوياما. كنت قد درست أطروحة هنتنغتون في ورقة سابقة[6]، لذلك سأخصّص هذه الورقة للبحث في أطروحة فوكوياما في كتابه المعروف «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»[7] كنموذج **أولا** لقراءة تاريخية خارجية معينة تعلن انتصار الليبرالية الديموقراطية على الماركسية الشيوعية انتصارا مبينا يعلن وصول التاريخ إلى ذروته، **وثانيا** كنموذج لفهم علاقة المفكر مع االتاريخ بغرض الإجابة عن التساؤلين التاليين: هل يجب على المفكر شرعنة تاريخ معيّن أم أنَّ عليه نقده وتحدي هناته؟ وهل يجب على المفكر كي يبني علاقة صائبة مع التاريخ أن يقرأه من الخارج أم من الداخل؟

انتصار الليبرالية الديموقراطية

في الوقت الذي يتنبأ فيه هنتنغتون بصدام حضاري آت في المستقبل، يعيدنا فوكوياما إلى صدام أيديولوجي ساحق في القدم يلخص، برأيه، مسيرة التاريخ البشري. وفي الوقت الذي ينبئنا هنتنغتون لصدام حضاري ديني قادم، يبشرنا فوكوياما بأنَّ الحرب الضروس بين الماركسية الشيوعية والليبرالية الديموقراطية قد انتهت بانتصار مبين للأخيرة. وإذا كان الباحث الأول تنبئيا ومستقبليا، فالباحث الثاني تراجعي وماضوي التفسير والرؤية. مما يمكن أن يدفعنا للقول أنَّ فوكوياما يلعب دور المفكر الحكواتي الذي يروي قصة حدثت وهي تشهد نهايتها حاليا.

لا تكمن النقطة الأهم، في طرح فوكوياما، في إعلان نهاية رحلة الحراك الاجتماعي البشري ببلوغ هذا الحراك ذروته وكماله في الليبرالية الديموقراطية. النقطة الأهم في طرح فوكوياما تكمن - في الواقع - في وصفه للدافع الأساسي والجوهري لظهور هذا الحراك البشري بحد ذاته في التاريخ. يجادل فوكوياما أنَّ هذا الحراك لم ينشأ عن بحث الإنسان الفطري عن الرضى والسعادة الفردية، كما اعتقد كل من جون لوك وتوماس هوبز في عصر الأنوار، واللذان مازالا يعتبران المرجع الأساسي في دراسة تاريخ الاجتماع المدني الغربي الحديث. بدلا عن الادعاء السابق الذي قدمه لوك وهوبز، يعيدنا فوكوياما إلى تفسير جذور وأسباب الحراك البشري المجتمعي اكثر أصالة برأيه من أي تفسير سواه، الا وهو التفسير الهيغلي الذي يقول إنَّ الدافع خلف ذاك الحراك التاريخي كان، ومازال، توق الإنسان الفطري المحض إلى «تحقيق الذات» (self-recognition). التعطش للتفرد ولتحقيق

وجود متميز قائم بذاته هو الحق الطبيعي المبادئي الذي يؤمن أي إنسان بأنه يحتاج إليه منذ بداية ظهوره على الأرض وحتى اليوم. التاريخ إذن سيرورة من الصراع الديالكتيكي الهادف إلى التفرد وتحقيق الذات.

تنسجم فكرة «التفرد» مع فكرة «الصدام»، برأي فوكوياما، أكثر من انسجام فكرة الصدام مع فكرة «الرضى الفردي». فالرضى أمر شخصي بحت يهم صاحبه ولا يشترط الحصول عليه تفاعلا بين هذا الفرد والآخرين. فالذي يسعى إلى رضاه الشخصي فقط لا يحتاج أن يشغل نفسه مثلا بمسائل عامة تعني الآخرين، مثل الدفاع عن حقوق الإنسان، أو النضال من أجل وطن، أو الدفاع عن مبدأ أخلاقي، أو عن قضية عادلة. الفرد الغارق في مسألة تحقيق رضاه الشخصي، كما يقول فوكوياما، يكون مشغولا «بشكل ضيق الأفق في مسائله الخاصة المباشرة ورضاه المادي ولا يهتم بالجماعة حوله إلا بالدرجة التي يؤمن له فيها هذا الاهتمام فائدة خاصة»(٨). مثل هذا النوع من الاهتمام لا يستدعي صراعا وصداما مع الآخرين، مع كل ما يجلبه الصراع من قلق وهمٍّ وعدم راحة، بل يستدعي بالأحرى تجنبا ونفيا لأي صراع. من هنا يرى فوكوياما أنَّ واقع الحراك التاريخي المليء بالصدام بين البشر يبين لنا أنَّ الأقرب منطقيا إلى الصواب هو أن يكون السبب الدافع إلى الحراك التاريخي البشري هو «التفرد وتحقيق الذات». فالسعي إلى التفرد يضع الإنسان مباشرة في قلب العلاقة مع الجماعة، ويقوده إلى مواجهات مباشرة مع الآخرين في نوع من المقارنة الذاتوية الجمعية والفردية، التي يبين التاريخ أنها غالبا ما اتسمت بالجدلية والتصادم. لذلك، لا يبدو مستغربا أن يقول لنا التاريخ إن واحدة من أهم عوامل تحقيق التفرد كانت البطولة. فالبطولة تنبع من إيمان فرد ما بمبدأ أو بفكرة يفترض أنها تفوق ما يعرفه الآخرون ويؤمنون به. يستفز هذا الاعتقاد ذاك الفرد ويحفزه إلى إثبات تفوق وتميّز قضيته من خلال مواجهة مع الآخرين، قد تتطلب من هذا الفرد الاستعداد للقيام بكل ما يتطلبه الانتصار لمبدئه من أثمان باهظة.

من هنا، يعيدنا فوكوياما إلى مصدر تفسيري جديد للتاريخ البشري على أساس فكرة «تحقيق الذات»، قوامه منهج الديالكتيك الذي يبدأ من فلسفة أفلاطون حول المعرفة، ويحقق أكمل تجلياته الفكرية في فلسفة هيغل، وأكمل تجلياته الواقعية السوسيو - سياسية في النظام الليبرالي الديموقراطي في الغرب. يبين فوكوياما أنَّ أفلاطون تحدث عن فكرة تحقيق الذات من خلال اقتراحه لنموذج أخلاقي يعبر عن كمال الإنسان يدعوه أفلاطون «الثيموس». يرى أفلاطون، حسب فوكوياما، أن تحقيق الذات يتم من خلال اكتشاف البعد الأخلاقي الجوهري في الطبيعة البشرية، وإعطاء هذا البعد الاهتمام والمكانة المطلوبين، مما يجعل الإنسان يتميز ويتفوق بشكل لا يضاهى لتمتعه بأخلاقيات عليا تجاه الآخرين. الثيموس يعني هذا الإحساس الداخلي الذي يوجه الإنسان نحو تحقيق العدالة والخير للآخرين لا لنفسه فقط. إنه توجُّه

الإنسان نحو الآخر وتفرده في مساعدته والتفكير به بشكل يعاكس الفردية والأنانية ويتجاوز الرضى الشخصي المحض.

يرى فوكوياما أنّ المجتمعات الماركسية الشيوعية والمجتمعات الغربية الحداثوية - على حد سواء - قد أساءت فهم واستخدام تلك الثيمة الأخلاقية الأفلاطونية؛ ففي المجتمعات الماركسية، تحول الثيموس إلى موقف جمعي جبري دفع الفرد إلى مسايرة مبادئ السلطة الحاكمة والتغني بشعاراتها كائنة ما كانت، حتى إن لم يكن يؤمن شخصيا بها أو يقبل بمبادئها الأخلاقية وأبعادها الفكرية[9]. تحول الاهتمام الأخلاقي بالآخر إلى مسايرة وخضوع جمعيين، كل من يخالفهما يعتبر خائنا. على الجانب الآخر، جرى تهميش الثيموس في بعده الغيري المتعلق بالآخر في مجتمعات الحداثة الغربية، التي تبعت مبادئ لوك وهوبز بهدف المصلحة الشخصية المحضة، فارتبطت الأخلاقيات بحاجات الفرد ورغباته، وصار الثيموس مشروطا برضى الذات وليس بخير الآخرين. صارت عبارة «الذات الأخلاقية» تعني أنّ الذات تطلب تميزا لنفسها فقط، وتسعى إلى فرض فهمها الذاتي للأشياء، وإن كان على حساب الآخرين. صارت دعوة الثيموس الأخلاقية، في المحصلة، دعوة تحمل تناقضا واضحا بين محتواها الفكري وتنفيذها التاريخي المجتمعي. هذا التحول في مفهوم الثيموس يدل فوكوياما على أنّ ما يدفع الإنسان المسحوق للتمرد والثورة على الآخر، الذي يتمتع بالسلطة في المجتمعين السابقي الذكر، لا علاقة له في العمق بالإحساس بالظلم والحرمان، بل في الواقع بالإحساس بالتجاهل وعدم الحصول على التميز الذاتي في معناه الحقيقي. فالغضب الذي ينشأ، مثلا، من الجدل حول العمل، «نادرا ما يدور»، كما يقول فوكوياما، حول سقف الرواتب و[عدالته]، بل بالأحرى ينشأ من عدم اعتراف المدير بكرامة العامل بشكل لائق[10]. يدل هذا، برأي فوكوياما، على أنّ الدافع الحقيقي وراء صدام الأفراد والمجتمعات لا يكمن في العدالة والحق والخير، بل في التفرد والكرامة وتحقيق الذات. من هنا فإنّ السبب الرئيسي لفشل الماركسية الشيوعية هو أنها قرأت الدوافع الكامنة وراء سخط البروليتاريا وغضب الإنسان بشكل خاطئ، فالإنسان لا يصطدم مع الآخر لأسباب غيرية تتقصى العدالة المثالية، بل يصطدم مع الآخر لأسباب تنبع من تعطشه لتحقيق ذاته. هذا ما لم تدركه الماركسية.

جوهر طرح فوكوياما هو جداله أنّ سبب هزيمة الماركسية الشيوعية هو عينه سبب انتصار الديموقراطية الليبرالية، فالنظام الليبرالي فهم الدوافع الكامنة وراء ثورة وغضب الفرد، وأدرك أنّ بيت القصيد هو تحقيق الذات، فلم يعمل على طمس هذا التوق تحت أهداف عمومية غامضة ومبهمة. «الإنسان وحش بخدود حمراء»[11]، يقول فوكوياما، لذلك يتمسك بالنظام الحياتي الذي يحقق له ذاته، سواء أكان هذا النظام أخلاقيا مثاليا أم لا. لقد انتصرت الليبرالية الديموقراطية لأنها اعترفت بتلك الطبيعة البشرية وقبلتها كمعطى

أنطولوجي قبلي (a priori). لقد فشلت الماركسية الشيوعية لأنها كانت طوباوية على عكس الواقع، مع أنها أقرّت في أدبياتها أنّ التوق إلى تحقيق الذات معطى طبيعي في الإنسان قبل أن تعترف أدبيات الليبرالية الديموقراطية بهذا المعطى بعقود طويلة، إلا أنّ النظام الشيوعي عجز في محاولته لتطبيق ما قالته الأدبيات الماركسية على الأرض عن رؤية الدوافع السيكولوجية الكامنة وراء التوق إلى تحقيق الذات، وأصر على النظر إلى الإنسان علويا وطوباويا بشكل لا يمت إلى إنسان التاريخ بصلة.

قوة النظام الليبرالي ونجاحه لا يكمنان إذن في قدرته العملية ونجاحه الواقعي في إشباع رغبات الإنسان المادية والاقتصادية. تلك الحاجات كانت - إلى حد كبير - مؤمنة للإنسان الذي يعيش في الأنظمة الماركسية والشيوعية قبل أن يتفشى فيها الفساد. قوة النظام الليبرالي ونجاحه يكمنان، برأي فوكوياما، في حصول الفرد على تفرده الذاتي من خلال إحساسه العملي بأنه محطّ اهتمام وأنظار النظام نفسه، وأنّ كرامته هي هاجس هذا النظام الأول. تنسف تلك الناحية الواقعية، بنظر فوكوياما، ادعاء جون لوك بأنّ الفرد الذي يحصل على حاجاته المادية أكثر رضى ممن لا يحصل عليها. فالعامل الذي يؤمن حاجاته المادية يوفر لنفسه الكثير من الأشياء، إلا أنه قد يظل بالنسبة إلى رؤسائه مجرد أداة وظيفية أو مجرد عامل إنسانيته إما معدومة وإما مهمّشة[22]. من هنا تبدو عملية ربط نشوء الثورات والصدامات في التاريخ البشري بالفقر والعوز المادي قراءة خاطئة للإنسان نفسه. فتمرد الإنسان على النظام القائم سببه سيكولوجي ذاتوي وهدفه نيل الاعتراف بالوجود والتفرّد بالدرجة الأولى[23]. بفهم هذه الناحية ندرك المعنى الفعلي لنموذج صدام «العبد - السيد» الهيغلي(*)، إذ نلاحظ أنّ مفتاح الحراك التاريخي والتغيير في منظومات الحياة ليس الفقر بل «العبودية»، وليس فقدان الرضى المادي بل فقدان الرضى الذاتي، وليس العدالة بل التفرّد.

يلمس القارئ في جدل فوكوياما محاولة للإيحاء بأنّ أتباع الليبرالية الديموقراطية أكثر استيعابا لجوهر فكرة الصدام من الذين أسسوا رؤيتهم للتاريخ وللإنسان على أساس تبنيهم الصريح والمعلَن والرسمي لتلك الفكرة عينها. كأنه يقول إنّ الليبرالية الديموقراطية أكثر هيغلية من تلامذة هيغل الماركسيين أنفسهم. بالتالي، يصبح هيغل عند فوكوماياً أكثر فهما للمجتمع المدني وللديموقراطية من آباء الفكر المدني والديموقراطي في العصر الحديث في الغرب، جون لوك وتوماس هوبز. في الوقت الذي عرّف فيه لوك وهوبز المجتمع المدني بأنه

(*) معنى حديث هيغل عن «السيد» و«العبد»، أن السيد يسعى إلى بناء وضعية بشرية نموذجية، يقود فيها العبد من خلال إظهار النفوذ والهيبة الخالصة، حتى إن أدى ذلك إلى وضع حياة السيد موضع الخطر. ولما كانت الحياة عند العبد أغلى من الهيبة تراه لذلك يخضع للسيد معترفا له بالعلوية والتخوف. غير أن هذا التخوف الظاهري سرعان ما يتحول إلى أمر أجوف فارغ، حينما يكون هذا الاعتراف متوقفا على العبد، وهو بالتالي اعتراف منقوص في القيمة. ولكن من خلال سلسلة من التحولات يمكن لكل من السيد والعبد أن يكتشفا أن الاعتراف المتبادل لكرامتيهما البشرية المشتركة، هو وحده ما قد يحقق الاحترام الذاتي الأصيل لكل واحد منهما.

مجموعة التعاقدات التي تتيح للأفراد حرية التملك وخصوصية العيش التي تحمي الفرد من تدخل الآخرين بحياته ووصايتهم عليه. أدرك هيغل أنّ المجتمع المدني الذي يصبو إليه الإنسان هو المجتمع الذي يعترف فيه كل إنسان بوجود الآخرين وتفرّدهم[14]. بكلمات أخرى، يحاول فوكوياما أن يبين أنّ ما يجذب الإنسان المعاصر للعيش في المجتمعات الليبرالية الديموقراطية، سواء أكان غربيا أم من أبناء المعسكر الشيوعي السابق، هو تحقيق تلك المجتمعات للحلم الهيغلي، مع أنّ تلك المجتمعات لا تدرك أنها تحقق أطروحة هيغل بل يخال لمفكريها أنّ نجاح الليبرالية الديموقراطية يكمن في ما يحظى به الفرد من رخاء مادي ورضى شخصي بحت. النظام الليبرالي، وإن كان لا يعلم، أكثر هيغلية من النظام الماركسي الشيوعي؛ لأنه النظام الوحيد الذي تؤمن شروطه التفرد وتحقيق الذات. النظام الليبرالي يعطي الإنسان تفرده المنشود على أساس صفات الشخص العقلية الفردية ككائن لا فرق بينه وبين الآخرين إلا بما يملك من طاقات فكرية[15]. كما أنه يجعل سلطة الدولة تنبثق من الحوار الوطني العام الذي يقيمه المواطنون في الدولة ويتفقون على أساسه على المعايير والأسس التي ستقوم عليها حياتهم كامة واحدة.

عند هذه المرحلة، وبعد أن تأكد من أنه قدم كافة المبررات لانتصار الليبرالية الديموقراطية، يشير فوكوياما إلى أنّ مسألة الانتصار الكامل تتطلب الانتباه إلى أمر مهم جدا. يفرّق فوكوياما بين مستويين من الحراك التاريخي: فيرى أنّ هناك حراكا تاريخيا خارجيا واسعا وصل فيه التاريخ إلى ذروته كحراك بانتصار الليبرالية الديموقراطية. ولكن هناك مستوى آخر من الحراك التاريخي يمكن وصفه بالحراك التاريخي الداخلي الضيق يجري في قلب المنظومة الليبرالية الديموقراطية ذاتها والذي مازال يحتاج إلى وقت وحراك آخر كي يبلغ ذروته. إنّ المجتمعات الليبرالية مازالت تعتقد حتى هذه الساعة أنّ نجاحها الفكري يكمن في طروحات جون لوك وتوماس هوبز دون أن تدرك أنها باعتقادها الخاطئ هذا تفرض أفكارا وقيما على نفسها لا تنسجم مع ما يميزها على أرض الواقع[16]. بكلمات أخرى تعلن المجتمعات الليبرالية المعاصرة الانتصار على المرجع الفكري الأصلي الذي استقت منه قيمها في الواقع. لم يدرك المجتمع الغربي بعد، برأي فوكوياما، أنّ خيار الديموقراطية الذي يأخذه الإنسان الغربي ما هو إلا خيار سلطة يبغي من ورائه التفرّد (هيغل) وليس إشباع الحاجات المادية فقط (لوك)[17].

من هذا التأكيد على ضرورة أن تعيد المجتمعات الليبرالية الديموقراطية النظر في المكون الأساسي لنجاحها، نستطيع أن نفهم قناعة فوكوياما بأنّ نهاية الصدام التاريخي بين الماركسية الشيوعية والليبرالية الديموقراطية ما هي إلا بداية حراك داخلي تاريخي جديد في قلب النظام الليبرالي نفسه، هدفه فهم هذا النظام لذاته. إنه بداية إدراك الليبرالية الديموقراطية أنها مازالت في مراحل وعيها الأولى للذات، وأنّ أمامها مسيرة طويلة قبل

الوصول إلى صورتها الأكمل. ما دامت المجتمعات الليبرالية تظن أنّ مبدأ «تحقيق الذات» الهيغلي هو ما انتصرت عليه بانتصارها على الماركسية، فإنّ النظام الليبرالي مازال في بدايات تجاوزه لفهمه المنقوص لذاته. في الوقت الذي انتهى فيه صراع الليبرالية الديموقراطية مع عدوها الخارجي، بات تاريخ صدام الليبرالية الديموقراطية مع ذاتها أكثر إلحاحا الآن. إنه الصدام الوحيد الباقي على الساحة، وهو التاريخ الأعظم والأسمى والأهم للإنسان الحالي والآتي.

تحقيق الذات والإصلاح الأنثروبولوجي

> هناك الكثير من النقاط في تشديد فوكوياما على جوهرية فكرة تحقيق الذات التي تخدم المفكر العربي أو أي مفكر آخر في قراءة مجتمعه وتحليل تركيبته السوسيو - سياسية.

واحدة من النقاط المهمة في طرح فوكوياما هي أنّ الديموقراطية لا يمكن أن تدخل أبدا من الباب الخلفي، بل يجب في لحظة معينة أن تنبع من قرار سياسي واع ومقصود بتأسيس الديموقراطية[18]. مع أنّ هذا القرار السياسي قد يخلق صداما وعراكا بين أطراف تؤيد هذا القرار وأخرى تعارضه، إلا أنّ ربط الديموقراطية بالقرار السياسي يدل على أنّ التغيير الاجتماعي والسياسي لا يشترط دوما صداما خلف أي حراك تاريخي يسعى إلى تحقيق الديموقراطية. التغيير الديموقراطي يأتي أيضا من خلال إصلاح واع وجريء.

النقطة المهمة الثانية نراها في حديث فوكوياما عن التفرد وتحقيق الذات. واحدة من أهم مسؤوليات المفكر هي أن يدرك هذه الرغبة البشرية الأصيلة في أبناء مجتمعه، وأن يبين لمثلي النظام في هذا المجتمع أن هذه الرغبة هي نفسها علاج فعال للفساد و واحدة من أهم عوامل إصلاح الأنظمة. تسعى الأنظمة إلى إصلاح قطاعاتها ومؤسساتها المختلفة عن طريق إعادة تأهيل إطاراتها البشرية وتطوير مؤهلاتهم العلمية والمهارية والإدارية، واستئصال المفسد بينهم، وقطع الطريق على أي فرصة تدفع الآخرين للوقوع في بؤرة الفساد نفسها. واحدة من مهمات المفكر هي أن يذكّر تلك الأنظمة أنّ تلك الإطارات ليست آلات بل كائنات بشرية حية لا يكفي تأمين حاجاتها المادية، مع أهمية تلك الحاجات القصوى. تتحقق عملية إصلاح الدول من خلال الانتباه إلى ناحية جوهرية يعود إليها الفضل الأول في تشكيل مبادئ الإنسان وتحفيزه على العمل والاجتهاد والإخلاص في أداء مهماته. ما تلك الناحية إلا الحاجة للإبداع والشعور بالتفرد والتقدير التي يستحقها لقاء عمله واجتهاده. «لا يعود سبب العمل الشاق والجاد الذي يقوم به الناس إلا جزئيا إلى المكافأة المادية. فالناس يستقون رضى واضحا من التميز والتفرد اللذين يمنحهما العمل بحد ذاته»[19]. إصلاح الأخلاق الوظيفية لا يتم بمجرد رفع الرواتب، ولا حتى بمجرد تطبيق نظام صارم من العقوبات والمحاسبة. على الرغم من

حتمية وبداهة هاتين الناحيتين في قطاع أي عمل، إلا أنّ الأهم منهما هو احترام التميز الفردي والإفساح في المجال للإبداع والابتكار ومكافأة وتقدير المتفوقين عن طريق إفساح المجال لتحقيق الذات.

هناك إذن إصلاح نوعي أنثروبولوجي يوازي الإصلاحات الأخرى، يبدأ من إعادة النظر بالقوانين والأنظمة والهيكليات الإدارية؛ انطلاقا من فهم عميق ومتبصّر للطبيعة البشرية. تبدأ محاربة الفساد من جعل عمل الفرد على تطوير طاقاته وعمله فرصة لمكافأته وتقديره. من هنا تصبح زيادة الحوافز المادية نتيجة للبراعة والتفرّد. وإلا فإنّ إغراق الشخص الفاسد أصلا بالمال لن يلجمه عن السرقة، بل سيكون فرصة جديدة لمكاسب تضاف إلى المكاسب التي يحصل عليها أصلا من دون استحقاق.

قراءة الإصلاح هيغليّا تعني، بحسب فوكوياما، أن يتحرر الإنسان بإطلاق العنان لفرديته ككائن مميز يتمتع بذات خاصة به تحظى بالاحترام والرضى، ولا تعني أن تلجم الفرد وتذيبه في تيار المجموع، ولا أن نتجاهل حقه الطبيعي بالتفرد والتقدير انطلاقا من عقلية فوقية تقول إن الدولة أهم من أفرادها وإن الأمة أهم من مواطنيها. التأسيس الصحيح للدولة يستدعي إعطاء المواطن حقه الأخلاقي الطبيعي في تحقيق ذاته. وهذا حتما لا يؤمنه مجرد الإصلاح الاقتصادي والإداري. إنّ الأنظمة التي تفرض على مواطنيها نوعا من النظام الجمعي تصطدم لا محالة، كما يقول فوكوياما محقا، بفروقات فردية بين الأشخاص تفرضها الطبيعة البشرية بحد ذاتها[2]. المسألة إذن ليست مسألة عدالة تعميمية، بل عدالة تعطي كل ذي حق حقه.

تخدم أطروحة فوكوياما، إذن، في عملية النقد الجاد لمشاريع الإصلاح الداخلية التي تشغل كافة الحكومات العربية هذه الأيام. إنها أطروحة تدعو إلى إصلاح ينبع من قرار سياسي أنثروبولوجي يفوق عمقا وجوهرا الإصلاح الاقتصادي المحض.

المفكر وموقفه من التاريخ

هناك مسألة إشكالية تكمن في موقف فوكوياما الشخصي، كمفكر يقرأ التاريخ، من وجهة نظر النظام الفكري الذي يؤمن به محاولا إثبات طوباوية هذه المنظومة الفكرية بكل الوسائل.

من الأسئلة التي يمكن أن يوجهها القارئ إلى فوكوياما ما يلي: ما الذي يجعلنا نقرأ التاريخ بالطريقة التي قرأه بها هو؟ وما الذي يدفعنا إلى أن نرى فقط تاريخا من الانتصار؟ ولماذا لا نقرأ التاريخ بعيون الأقلية التي مازالت تتمسك بمبادئ ونظم حياة أعلن الغرب انتصاره المبين عليها؟ جون هوارد يودر يطرح تساؤلات مشابهة لتلك الأسئلة حين يقول: «لمَ علينا أن نعتبر أنّ التغيرات المعتدلة التي حدثت أخيرا نحو الديموقراطية السياسية في أوروبا الشرقية

والقسم الجنوبي من أمريكا اللاتينية تمثل السبيل الذي يسير فيه العالم، ولا نعتبر أنّ ما يمثل هذا السبيل هو استمرار الديكتاتوريات الرأسمالية في الصين وأندونيسيا، وأنّ ما يمثله هو استمرار المذابح وفشل الدور الغربي في البوسنة والصومال ورووندا والشيشان؟ أقرُّ بأننا لا نفعل هذا لأنه منذ سمعنا قصة الغرب على لسان المنتصرين تعلمنا أن نستخلص المعنى من النجاح، أن نقرن «المعنى» بديمومة الأشياء[21]. لقد حولت تلك النظرة الانتصارية التاريخ من حِراك مليء بالتناقضات والمظاهر المختلفة المتوازية إلى قصة أحادية ذات معنى واحد وحيد لا ثاني له. يشبه هذا الأمر في أحد وجوهه القراءة الدينية الدوغمائية للتاريخ على أنه تاريخ جماعة مختارة من الله، حيث كل ما يحدث في الزمن ما هو إلا حلقاتٌ متسلسلة في قصة حياة فرضتها السيطرة العسكرية أو التجارية أو التكنولوجية الأوروبية الأمريكية على العالم منذ قرنين من الزمن وحتى الآن. بات التاريخ قصة أحادية المعنى والهدف، بدل أن يكون مجموعة واسعة من القصص والمعاني المتشابكة والمتوازية بشكل لا يقبل الأدلجة أو التأطير.

سيختلف فلاسفة مهمون يؤمنون أيضا بالنظام الليبرالي الديموقراطي، أمثال كارل بوبر، مع فوكوياما ويتحفظون على لغته الانتصارية التي تبجل - فلسفيا - إطارا معرفيا وعصرا تاريخيا يسيطر عليه مفهوم إبستمولوجي معيّن للعالم. لا ينبغي على الفلسفة، برأي بوبر، أن تكون لسان حال عصرها ومعتقداته الفكرية ويجب ألا تدافع عنه بل ينبغي بالحري على الفلسفة أن تكون الحاكم الذي يناط به دور انتقاد وتحدي عصره: «يجب على الفلسفة أن تكون قاضيا على عصرها، وإلا فإنّ الأمور ستؤول إلى حالة سيئة تتحول فيها الفلسفة إلى مجرد شيء ينقل روح العصر»[22]. عموما، بوبر نفسه لا يخفي تفاؤله بمثالية الحاضر، ولا إعجابه الشديد بالوعي الأخلاقي في العالم الغربي المعاصر. وخلافا لبرتراند راسل، الذي يرى أنّ المواطن الغربي شديد النبوغ إلا أنه معدوم الأخلاق، يرى بوبر أنّ الغربي عالي الأخلاق برغم تمتعه بالغباء الشديد[23]. كما أنّ بوبر لا يجد غضاضة في الاعتقاد بمثالية المجتمع الغربي والإعجاب بنموذج الحرية الأمريكية تحديدا، لدرجة تجعلنا نستشف من آرائه السياسية انحيازا واضحا لمنطق تحقيق السلام عن طريق القوة وبواسطة شنّ الحروب. مع كل هذا، يضع بوبر تلك المواقف في إطار الآراء الشخصية الفردية البحتة لشخص مهتم بالسياسة وبمتابعة أحداث العالم، من دون أن يسبغ عليها سبغة فلسفية تحولها إلى أطروحة معرفية عامة وقاعدية. في لقاء أجرته معه صحيفة دير شبيغل الألمانية العام ١٩٩٢، ينعت بوبر أفكار ومقولات فوكوياما بالسخف لأنها تبشّر - في نظر بوبر - بالإعجاز الفلسفي في أطروحات هيغل التاريخانية، والتي تحبس - برأي بوبر - التاريخ في قفص إبستمولوجي رومانسي بشكل يبجّل فكرتي الصراع والانتصار، ويختصر التاريخ في مصطلح «القوة»[24]. يوافق بوبر بدوره على أنّ الماركسية الشيوعية انهزمت شرّ هزيمة وفشلت في تقويض دعائم المجتمع الغربي

الرأسمالي. إلا أنّ هذا لا يجعل من طرحه مماثلا لطرح فوكوياما الانتصاري، إذ إن بوبر لا يرى سبب فشل الماركسية في انتصار الرأسمالية بالضرورة، بل في الواقع في العجز الداخلي للماركسية عينها: «لقد قضت الماركسية على الماركسية»[٢٥].

يبدو منطق فوكوياما الفكري حول التاريخ - لأمثال بوبر - بعيدا عن الموقف الصحيح الذي يجب أن يتّخذه الباحث الموضوعي. ففوكوياما يبارك انتصار طرف فكري على آخر، ويعزّز بذلك أحادية الحق المتمثلة في الطرف المنتصر بدل أن يحمل روح المفكر العقلاني الأصيل، الذي ينقد حواريا بانفتاح على إمكان التعلّم من الطرف الأضعف (حتى لو كان ضعيفا)، وعدم إضاعة الوقت بمحاولة برهان الهيمنة عليه. هذا ما يعبّر عنه بوبر بعمق إذ يقول إن المنطق العقلاني يدفع المفكر للقول: «قد يكون ما أدافع عنه خاطئا وما أهاجمه مصيبا. ولكن، ومع هذا، يمكن لما أدعمه ولما أرفضه أن يصبحا معا أكثر وضوحا وصوابا مع انتهاء الحوار والنقد المتبادل عندما أدرك أنّ الوصول إلى الحقيقة أهم حتما من معرفة مَن المخطئ ومَن المنتصر الذي يمثّل مبدؤه الصواب»[٢٦].

بكلمات أخرى، الأهم من الأطروحة التي يدافع عنها المفكر هو الموقف الأخلاقي والمعرفي الذي يحمله معه إلى ساحة البحث الفكري والتحليل العقلي.

من غير المفاجئ أن يختلف موقف فوكوياما - كفيلسوف للتاريخ - عن المنطق البوبري الآنف الذكر. ففوكوياما يتبنّى المخيال الهيغلي الذي يرى أنّ الفلسفة لا تتحدث عما سيأتي ولا تعيد إنتاج ما هو موجود في الواقع، ولا تؤسّس معرفيا لما سيؤول إليه التاريخ. مهمة الفلسفة، برأي هيغل، أن توصّف ما يحدث أو ما قد يحدث فعليا في التاريخ وتتأمل به، فهي «الزمان الحاضر مُفسَّرا فكريا»[٢٧]. تصل الفلسفة، برأي هيغل، متأخرة دائما إلى مسرح الأحداث بعد وقوعها بفترة طويلة، فتتشكل بعدما تكون الوقائع قد حدثت واتخذت الإطار الذي تريده، والمضمون الذي يلائمها. لذلك فإنّ الفلسفة تعجز عند بلوغها مسرح الأحداث عن إعادة الشباب للتاريخ فتكتفي بمجرد توضيحه[٢٨]. بكلمات أخرى، لا تتحدى الفلسفة، بحسب هذا الفهم، الواقع ولا تسير به نحو آفاق جديدة. جلّ ما تفعله الفلسفة أنها تبرّر التاريخ فكريا وتفسّره بشكل مقنع معرفي. هذا بالضبط ما يفعله فوكوياما حين يكتفي بتوصيف انتصار الليبرالية الديموقراطية، ويحاول تفسيرها بشكل دامغ يعزّز ويعظّم الحاضر كأنه وجه العالم المثالي. لا يلعب فوكوياما دور الفيلسوف الناقد للحاضر أو المعرّي لعوراته بغية تجاوزها وتجاوز الحاضر نفسه. نستطيع القول أنه في الوقت الذي يرى بوبر للفلسفة دورا نبويا ثوريا ينقد الواقع ويغيره، يرى فوكوياما لها دورا مرجعيا علويا يقدم للواقع كافة المبررات والذرائع المبادئية اللازمة لدعمه وتبرير وجوده[٢٩].

إنّ هذا الموقف الفلسفي الذي يتبناه فوكوياما هو ما يجعله، مثلا، يتجاهل أنه على الرغم من اهتمام النظام الليبرالي الديموقراطي بحرية الفرد في التفكير والاعتقاد انطلاقا من

عقله الذاتي المحض، فإن هذا النظام عينه مستعدٌ لمنع الفرد أحيانا عن التعبير العملي الواقعي عن تلك الحرية في المجتمع، إذا ما كانت تلك الحرية تخالف صورة معينة يرغب النظام الممسك بالسلطة في تعميمها وإقناع الناس بها. ينبغي على المفكر الأصيل ألا يتجاهل مثل تلك الظواهر مع ندرتها في المجتمع الغربي، قياسا إلى انتشارها في المجتمعات القمعية. هناك ضرورة فلسفية ومبادئية ملحّة في أن يؤكد المفكّر، مثلما يفعل اللاهوتي الألماني يُرغن مولتمان، على أنّ الإنسان المستنير الليبرالي والديموقراطي ليس فقط من يملك آراء ومواقفَ خاصة في الحياة لا يفرضها عليه أحد، بل هو أيضا الشخص الذي يتمتّع في مجتمعه بحرية كافية تمكّنه من استخدام عقله وعيش مواقفه في الواقع دون أن تقف في وجهه أي سلطة[20].

لا شكَّ أنّ المجتمعات التوتاليتارية تمثّل فضاءات سوسيولوجية تنعدم فيها حرية التفكير بالمطلق بحجة الأمن وقوانين الطوارئ، وصحيح أنّ تلك الأنظمة تعيش في ظلمة القمع والفساد المنظّم وتحت سيادة الممنوع. إلا أنّ هذا لا يعني أنّ من يعيش في نظام حر ومفتوح كالنظام الليبرالي عليه أن ينام على حرير ما يتمتّع به قياسا إلى ما يفتقده ابن المجتمع التوتاليتاري. مجرد وجود حرية وانفتاح يحمّل المفكر في الأنظمة الليبرالية مسؤولية النظر بعمق وبروح نقدية عالية إلى مجتمعه ومسؤولية توجيه الأنظار إلى نواقصه. من روعة النظام الليبرالي أنه يحوي مفكرين نقديين يستفيدون للحد الأقصى من فسحة الحرية ولا يكتفون بالتغنّي بحسنات النظام. مثل هؤلاء المفكرين يرفضون أطروحة فوكوياما انطلاقا من إيمانهم بأنّ القضاء على شر النظام القمعي لا يتحقق عن طريق زوال جميع الخيارات المجتمعية المتضاربة وانتصار خيار واحد ووحيد لا بديل عنه (الخيار الليبرالي الديموقراطي هنا). على العكس من ذلك، يرى مولتمان أنّ تعدّد الخيارات المجتمعية هو الحل بعينه، فتعدد الخيارات يعكس التعددية والتنوع ويفترض الانفتاح وقبول الآخر وعدم التحجّر والانغلاق على الذات[21]. وما تلك الأمور، في الواقع، إلا ما يصبو النظام الليبرالي الديموقراطي إلى تحقيقه من حيث المبدأ.

لا يحاول فوكوياما أن يلعب دور المفكر الذي يسبر أعماق الطبيعة البشرية للكشف عن عوامل التسلّط ومنابعه فيها، ذاك التسلط الذي يظهر أحيانا في قلب حالة تحقيق الإنسان لذاته بالذات. لا يأخذ بعين الاعتبار، مثلا، ما يلاحظه الفيلسوف نيكلاس بردياييف من أنّ كثرة من المواقف التي يأخذها أشخاص في المجتمعات الليبرالية الديموقراطية لا تنبع من رغبة تحقيق خير الفرد واحترامه، بل من رغبات عاطفية أو مواقف انفعالية تضمر خلفها رغبة التمتع بالسلطة[22]. يرى بردياييف أنّ السعي للسلطة والقوة يمكن أن يكمن خلف أطروحات تنادي بتأسيس مجتمعات تقوم على الحرية والتعاقد المدني، وأنّ هذا الخطر موجود حتى في الأنظمة الليبرالية. هناك خطورة في تقديم خطاب فلسفي، أو ديني أحيانا، يسعى إلى شرعنة أو تأليه

واقع سياسي معين دون التنبيه المتوازن إلى مكامن الخطورة فيه. هذا ما لا يفعله فوكوياما، إذ ينسى كما يبدو أنه حتى الإنسان الأشد حرية وتمدنا يتصرف انطلاقا من دوافع عاطفية لاعقلانية أيضا في بعض الأحيان. من الأجدى فكريا وفلسفيا أن يدعو المفكر إذن إلى نقد ومحاربة مبدأ التسلّط ومفهوم السلطة بحد ذاته، كما يفعل بردياييف[٣٣]. يجب ألا تكون مهمة المفكر دعم خيار سلطوي ضد خيار آخر. عليه أن يتجّه إلى لبّ المسألة برمتها فينتقد ويعرّي مفهوم التسلط نفسه، إذ في أسطورة التسلّط تكمن نكبات التاريخ وتعاسة الإنسان. «لن يتحقق التحرر الحقيقي إلا بزوال فكرة السلطة، بصرف النظر عن الموضوع الذي تدل عليه هذه السلطة»[٣٤]. هذا الموقف الفلسفي مطلوب في عالم اليوم أكثر من أي وقت مضى، خاصة مع تزايد استخدام لغة القوة والسلطة، ليس فقط في المجتمعات التوتاليتارية، بل وكذلك في الأنظمة التي يعتبرها فوكوياما الصورة الأكمل للاجتماع البشري. ما يحتاجه العالم هو مفكرون يتحدّون الحاضر ولا يدعمونه، يلجون إلى لبّه المنقوص ولا يكتفون بالإعجاب بأوصافه.

خاتمة

هل يجب أن ينطلق المفكر في تفسيره للعالم من قراءة خارجية للتاريخ كأنه مراقب عُلوي، أم من قراءة داخلية للتاريخ كأنه جزء حيٌّ فيه ومنه؟ ما حاولنا أن نبينه في دراستنا لأنموذج فوكوياما هو أنّ الأهمّ من السؤال عن موقع القارئ للتاريخ (من الخارج أم من الداخل؟) هو الكيفية والموقف الإنساني الذي نأتي به لنقوم بتلك القراءة. لا فرق كبيرا بين قراءة التاريخ من خارجه أم من داخله حين يكون القارئ قد قرر مسبقا موقفه الأخلاقي الشخصي مما يقرؤه. فمهما ادّعى القارئ الخارجي الحياد والموضوعية في رؤية العالم لن يكون هذا الادعاء صادقا حين تحمل لغته وطروحاته انتصارا أعمى لصور معينة عن هذا العالم تقوم على الوقوف إلى جانب المنتصر دوما، أو تقوم على الدفاع عن المهزوم بلا تحفظات. ومهما ادّعى القارئ الداخلي أنه يقدم الصورة الأدقّ للتحولات التاريخية لأنه يغوص في تضاعيفها الخاصة وتفاصيلها الداخلية كونه ينطلق من موقف شخصي عميق منها، فإنّ ادعاءه لن يكون صادقا حين تحمل لغته وطروحاته تبريرا دائما لهزات هذا التاريخ (الأمر الذي قد يعكس رغبة شخصية بتبرير الذات)، أو تحمل نقدا أعمى ومستمرا لكل ما يمتُّ إلى هذا التاريخ بصلة (الأمر الذي يمكن أن يعكس رغبة دفينة بالتعفّف الذاتي). الأهم من نقطة الانطلاق المنهجية في صياغة فهم فلسفي للتاريخ هو الصورة التي يقدمها المفكر عن نفسه والدور الاخلاقي الذي يتمسّك به. والدور الأمثل للمفكر هو الدور الذي يتجنّب فيه التعصُّب لطرح معّين ويكتفي بتشجيع الحق الذي في هذا الموقف، وهو الدور الذي لا يهاجم فيه طرحا معينا بذاته، بل ينقد الأخطاء التي فيه. المفكر الأصيل ليس داعية بل صوت معرفي وأخلاقي في مواجهة مع العالم ومع ذاته.

هوامش البحث

1 F. Nietzsche On the Genealogy of Morals Douglas Smith (trans.) Oxford: Oxfor Uni versity Press 1996.

2 M. Foucault The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences London & New York: Routledge 1989; and Foucault Aesthetics: Method and Methodology, Essential Works of Foucault 1954 -1984, James D. Faubion (ed.), London: Penguin Books, 1994, vol. 2.

3 Eric Hobsboum, On History, (London: Abocus, 1997), p.258.

4 المصدر نفسه، ص ٧.

5 المصدر نفسه، ص٨.

6 نجيب عوض «صراع الجبابرة: صدام الحضارت في الميزان»، النهج، دمشق، ٢٠٠٣.

7 Fukuyama, Francis, The End of History and the Last Man, London: Penguin Books, 1992.

8 Fukuyama, The End of History and the Last Man, p.160.

9 المصدر نفسه، ص ١٦٢ - ١٧٠.

10 المصدر نفسه، ص ١٧٣ (١٧٢ - ١٧٧).

11 المصدر نفسه، ص ١٧١ (١٧٢- ١٨٠).

12 المصدر نفسه، ص ١٧٤.

13 المصدر نفسه، ص ١٧٧-١٨٠. يقدم فوكوياما عدداً أمثلة لدعم رأيه هذا من خلال نماذج للثورات عديدة غيرت الأنظمة في البلاد الشيوعية التابعة للمعسكر الشيوعي السابق.

14 المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

15 المصدر نفسه ٢٠١.

16 المصدر نفسه، ص٢٠٤. إنْ حقيقة عدم استخدام الآباء المؤسسين لأمريكا لمصطلحات مثل «تميز» و«كرامة» لم يمنع فرض لغة لوك حول «الحقوق» على لغة هيغل حول التميز وبلا هوادة.

17 المصدر نفسه، ص٢٠٥.

18 المصدر نفسه، ص٢٢٠.

19 المصدر نفسه، ص٢٢٦.

20 المصدر نفسه، ص٣١٤.

21 John H. Yoder. "Is there Such a Thing as Being Ready for Another Millennium?" in, The Future of Theology, Miroslav Volf; Carmen Krieg; Thomas Kucharz (eds.), (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1996), p.65.

22 Karl Popper. All Life is Problem Solving, Patrick Comiller (trans.), (London & New York: Routledge, 2002), p.84.

23 المصدر نفسه، ص١١١.

24 المصدر نفسه، ص١٢٤.

25 المصدر نفسه، ص١٢٩.

26 المصدر نفسه، ص٨٥.

27 Hegel, Philosophy of Right, T.M. Knox (trans.), (Oxford: Clarendon Press, 1958), p.11.

28 المصدر نفسه، ص ١٢و١٣. من هنا جاء نقد ماركس لهيغل. إذ رأى ماركس أنّ الفلاسفة قد أضاعوا وقتا طويلا في تفسير العالم، في الوقت الذي كان من المفروض عليهم تغيير العالم. اللاهوتي الألماني غرهارد إيلنغ يعتقد أنّ ماركس قد أساء فهم هيغل في هذه النقطة. يرى إيلنغ أنّ فهم هيغل للفلسفة لا يعني بالضرورة نفيا قاطعا لضرورة التغيير. يفهم إيلنغ «التفسير» نفسه كـ فعل ملموس وليس كمجرد تنظير فكري بلا تأثير ولذلك لا يرى في فهم هيغل للفلسفة كتفسير أي نفي للعقل العملي بل يرى فيه فهما مختلفا لكلمة «فعل»:

G. Ebeling, Introduction to a Theological Theory of Language, (Philadelphia: Fortress Press, (1973), pp.58-60.

29 من اللافت أنّ أطروحة فوكوياما قد لاقت رفضا ونقدا حادين في المحيط الثقافي الماركسي العربي، وقد تركزت معظم المواقف على اتهام فوكوياما بالتحيّز المعرفي والتطرّف السياسي الواضح للغرب الرأسمالي. وكل هذا وفوكوياما يوظّف طرحا هيغليا أصيلا تبناه ماركسيو وشيوعيو الشرق لعقود طويلة وتحمّسوا له بلا تحفظات حتى عهد قريب.

30 Juergen Moltmann, God for a Secular Society: The Public Relevance of Theology, (London: SCM Press, ltd. 2000), p.43.

31 المصدر نفسه، ص١٥٥.

32 Nicolas Berdyaev, The Realm of Spirit and the Realm of Caesar, D.A. Lowrie (trans.), (London: Victor Gollancz ltd. 1952), p.80ff.

33 المصدر نفسه، ص٨٣ يصيب بردياييف حين يبين أن مهمة السلطة الأساسية هي محاربة الشر. إلا أن ما يحصل أن سلطة معينة تحارب الشر وتنتصر عليه فتنقلب بدورها إلى شر يحتاج إلى سلطة أخرى لإزالته. وهذه السلطة بدورها تأخذ محل السلطة السابقة وتتحول هي أيضا إلى شر آخر، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية، بحيث تصبح الحياة أسيرة مفرغة من التسلط المضاد.

34 المصدر نفسه، ص٨٥.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 33 أبريل - يونيو 2005

نحو سياسة جديدة للكتابة في الفلسفة

د. محمد أندلسي (*)

"نحن نروم ونستهدف أرضا بكرا لا أحد وضع حدودها. إنه ما وراء كل الأراضي والخبايا المعروفة إلى حدود الآن. عالم يفيض بأشياء جميلة، غريبة، مرعبة، إشكالية. وهناك كثير من الأراضي البكر التي يجب اكتشافها. لقد حان الوقت أيها الفلاسفة فلترضعوا مدادكم".

ف. نيتشه

"لا أحب من الكتابات كلها إلا تلك التي تكتب بالدم الشخصي. أكتب بالدم وستعلم أن الدم روح".

ف. نيتشه.

لم تكن الميتافيزيقا عبر تاريخها سوى خطاب موجه ضد الكتابة، ونسق دفاعي ضد ما تشكله من تهديد. وكان الكتابة بخمارها الأسود تشكل فضاء سديميا يهدد وحدة المعنى، وشفافية الدلالة، ويحكم عليهما بالتبعثر والتلاشي والفوضى، ويحول دون البناء النسقي للفكر والمعماري للعقل. فما الذي يا ترى، يجعل الكتابة ترتبط في ذاكرة الميتافيزيقا بالخوف والعنف والتهديد؟ وكيف نفسر موقف الميتافيزيقا الحائر والمتذبذب، موقف الرافض للكتابة والمتشبث بها في الوقت ذاته؟ وفي مقابل ذلك، كيف نفسر عشق النص الجنيالوجي للكتابة الذي يصل به حد الوله بل الجنون؟ ما الذي يميز الكتابة الجنيالوجية عن الكتابة الميتافيزيقية؟ وما رهانات الكتابة اليوم في الفلسفة المعاصرة؟

يقول دريدا: «على الرغم من أن النص الميتافيزيقي هو دائما نص مكتوب، فإنه ينطوي على الرغبة في أن ينمحي ليدع المجال للمحتوى الذي ينقله، ويسعى في الأغلب الأعم إلى تعليمه. وهذا بالضبط ما يجعل منه نصا ميتافيزيقيًا»[1]. فإقصاء البعد الكتابي للخطاب، وحجب دلائله وعلاماته هو ما يعتبر حدا للميتافيزيقا. بل إنه ذاته التعريف الذي يقدمه نيتشه لسقراط بما هو نموذج للفيلسوف الميتافيزيقي. «فسقراط هو الفيلسوف الذي لا يكتب».

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - مكناس - المغرب.

رفض الميتافيزيقا للكتابة يمكن أن يؤول بكيفيتين متضافرتين: فهو من جهة يختزلها إلى مجرد أداة أو وسيلة ويمنحها وظيفة ثانوية، حيث هي مجرد أداة لنقل الكلام وترجمة الفكر، ومجرد تقنية توجد في خدمة معاني النص. فالكتابة ليست سوى جسر يسمح بمرور المعاني وتمثيلها، كما يسمح بحضورها ومثولها. رفض الميتافيزيقا للكتابة يتخذ هنا شكل نفي لكثافة الدليل وماديته، ونفي للبعد البلاغي للغة الفلسفية واختزال لطابعها الاستعاري، وتحويلها إلى مجرد أداة لاستحضار المعاني الأصلية التي توجد داخل الذهن أو في عالم مفارق.

ومن جهة أخرى، يتأسس ذلك الرفض على منح الميتافيزيقا للمدلول أسبقية زمانية ومنطقية على الدال، أي اعتبار أن الفكر سابق على اللغة، وأنه من طبيعة روحانية خالصة، بينما اللغة - بما هي جسم مادي - هي تلطيخ لروح الميتافيزيقا الطاهرة وتلويث لمعانيها الخالصة. لهذا تعمل الميتافيزيقا كل ما في وسعها للإبقاء على العقل في «صورته الخالصة» عبر مقاومة غواية اللغة الشعرية؛ لأن «وظيفة الفلسفة - كما يراها فتجنشتاين - تتمثل في إعلانها الحرب على تهلل العقل بآليات اللغة»[2].

إن هذا الرفض الميتافيزيقي للكتابة يعتبره نيتشه شرطا لا غنى عنه لقيام الميتافيزيقا ولتشكلها كخطاب دال وممتلئ. وهو يربطه بوهم الشفافية الذي تولده وتغذيه اللغة الميتافيزيقية حين تظهر بأن كلماتها المستعملة ليست علامات ودلائل، أي ليست تسميات اعتباطية، وإنما هي حقائق تتعلق بالأشياء التي تحيل إليها. لكن مع ذلك يظل موقف الميتافيزيقا من الكتابة لا يخلو من مفارقة، فهي في الوقت الذي ترفضها من حيث إنها تلطيخ شهواني للروح الميتافيزيقية ولمعانيها الصافية، هي في الوقت نفسه تقبل أن تسجن معانيها فيها. علة ذلك أن الكتابة ليست مجرد وسيلة تعبير وتمثيل أو نقل، وإنما أساسا مستودعا لحفظ المعاني ضد فعل الزمن وعبث التاريخ وضد النسيان. لهذا تلجأ الميتافيزيقا إلى الكتابة لمنح معانيها طابع الخلود وصفة الحضور الدائم. «ويتم ذلك إما عن طريق تقليص الزمن إلى التملك اللحظي للمعنى، وهذا ما يفعله ديكارت حينما يجعل الحدس أداة لإدراك المعنى الحاضر في الذهن المنتبه، أو على طريقة هيغل الذي يجعل الكتابة ذاكرة ضخمة تختزل جميع اللحظات»[3].

يدشن تاريخ الميتافيزيقا إذن انحطاطا للكتابة، وتبخيسا إبستمولوجيًا وأخلاقيا للعلامة وللأثر. في مقابل ذلك يعلي من شأن الكلام والصوت والرؤية، ويثمن الحضور والتمثل والمفهوم.

تقوم الكتابة الميتافيزيقية في نهاية التحليل على فلسفة التطابق والوحدة والكلية، أي على إقامة تطابق بين الدال والمدلول، وعلى اعتبار أن الكائن يشكل وحدة، وأن المفهوم يستطيع أن يلمه ويضمه في كلية منسجمة. لهذا وجدنا نيتشه يعتبر وهم الكلية هذا بمنزلة

أكبر مؤشر على الميتافيزيقا. رفض الميتافيزيقا للكتابة تستعمله كآلية تحصنها من النسيان والالتباس، ومن التشتت والتشظي، ومن التعدد والكثرة. وذلك عن طريق الحفاظ على شفافية المفهوم، وجعل الدلالة تتسم بالعمومية والتجريد والكلية والنسقية. إن هذا التعامل مع الكتابة كمجرد أداة أو وسيلة هو ما به يضمن الخطاب الميتافيزيقي انغلاقه وتمركزه، ويحول دون امتداده في الخارج، فيجنبه بذلك صدمة الحدث وأثر المفاجئ والطارئ وعبث التاريخ ومفارقات القدر.

إنه ما به يتم تجريد الخطاب من واقعيته وحقيقته المادية ونمطه في الوجود، أي ما به يتم الإبقاء على النص داخل شرنقة الوعي، والحيلولة دون استقلاله عن صاحبه ومؤلفه. إنه ما به يتم الحفاظ على مركزية الذات داخل الخطاب، وعلى امتياز فلسفة الوعي والحضور. وهذا الامتياز الذي يحظى به داخل الميتافيزيقا، الصوت واللوغوس والمدلول والوعي والتمثل، ليس في الواقع سوى ذريعة لمنع اختراق الحدود، ولجم المعنى لكي لا يتيه خارج الهوية الذاتية للفلسفة. وهذا ما يجعل موقف الميتافيزيقا من الكتابة بمنزلة ترسيخ وتعميق لعقدة أوديب، ودعوة للتكفير عن الذنب، وإعلان للتوبة والتماهي مع الأب.

ترفض الميتافيزيقا الكتابة، لأنها تنظر إلى نفسها باعتبارها تجسيدا للفكر السامي، والمعرفة العميقة، وخطاب الجدية الروحية الذي يتعالى على الأسلوب بما هو مجرد مسألة شكلية لها في أحسن الأحوال قيمة جمالية أو بلاغية لا طائل من ورائها. وهي غالبا ما تستعمل كقناع لإخفاء خواء في المعرفة، أو سطحية في التفكير، أو هزالة في المضمون، أو تفاهة في المواضيع، أو لبس وغموض في المفاهيم، أو كغواية محتجبة للأهواء العنيفة أو الميولات الجامحة أو الدوافع الشبقية.

إن تقويض الميتافيزيقا وتجاوزها، يقتضيان إعادة الاعتبار للكتابة وبلورة سياسة جديدة لها. إنهما يقتضيان انعتاق الكتابة وتحرير الدال من تبعيته للمدلول، وهي المسألة التي ستحققها الجنيالوجيا، ولأول مرة، في تاريخ الفلسفة. يقول دريدا: «لقد كتب نيتشه ما كتبه، كتب بأن الكتابة - وكتابته على الخصوص - ليست خاضعة للوغوس والحقيقة، وبأن هذا الإخضاع قد تم في مرحلة محددة»[4]. وهكذا فمع نيتشه سينبثق تصور جديد للكتابة، من حيث إنه يمثل - حسب دريدا - أول فيلسوف حرر الدال من تبعيته للمدلول، ومن اشتقاقه من اللوغوس[5]. يتعلق الأمر هنا بكتابة/ قراءة جديدة لا تميز بين النص وكاتبه، قراءة فعالة تنتج النص اللامكتوب والذي لا يكون مجال الكتابة إلا علامة عليه، وعرضا من أعراضه. إنها كتابة/ قراءة تحاول أن تنتج العملية الفعلية للكتابة الميتافيزيقية ذاتها، والتي ليست هي عملية إظهار وتملك المعنى الوحيد، كما تريد الميتافيزيقا، وإنما عملية لتوليد الاستعارات procés de métaphorisation.

ولا شك في أن الكتابة الملائمة للمشروع الجنيالوجي - بما هو مشروع يروم تقويض الميتافيزيقا وسن سياسة جديدة للفلسفة تساؤلا وتفكيرا وتأويلا وتقويما وكتابة [٦] - هي الكتابة الشذرية aphoristique، أو المقطعية التي تنبذ الاستمرار والوصل. كتابة تقحم داخل النص زمان العود الأبدي [٧] بدلا من الزمن الخطي الميتافيزيقي، وهو زمن ينخر الحضور ذاته، ويجعل الهوية مفعولا لاختلاف، والوحدة نتيجة لتعدد، والعمق فعلا لسطح [٨]. كتابة تحاول أن تقضي على الوهم الأفلاطوني لمعرفة/ ذاكرة، لتنظر إلى النسيان في قوته الفعالة. ولهذا، فهي كتابة من دون ذات، لكنها غنية من حيث إنها لا تعطينا نفسها إلا فيما تحجبه عنا، «وبالضبط فيما تحمله في طياتها من رخاوة، خلف مظهر أقوى الحقائق بداهة، في الصمت الذي يتخلل خطابها، والنقص الذي يعوز مفاهيمها، والبياض الذي يتسلل إلى سواد كتابتها الدقيقة» [٩]. وفي الحقيقة، فإن هذا الشكل الشذري المفكك هو ما يجعل النص الجنيالوجي يدشن أسلوبا جديدا في الكتابة، لا يني نيتشه يلقبه بالسياسة الكبرى في الفلسفة la grande politique [١٠]، وينعته بنعوت مختلفة كالمحاولة Versuch أو التجريب والاختبار. ويعني هذا أن أسلوبه يركز على الملاحظة والحدس والتساؤل أكثر مما يسعى إلى بناء نسق مغلق. ولقد لاحظ هيدغر أن «المحاولة» هي بمنزلة العودة إلى المعطى العيني والملموس، والذي أُهمل وأُقصي بدعوى أنه ليس بفلسفي [١١].

إنه رمز لفكر متاهي يشتغل بهدوء وصبر، ويواجه العالم باعتباره لغزا، ويستغني عن المطلق كضامن للحقائق الأبدية. ولهذا فهو مخاطرة تتطلب من صاحبها الكثير من الجرأة للسير في الطرق التائهة غير المسلوكة التي لم يطأها أي تفكير بعد، ولم تُستكشف أراضيها البكر [١٢].

يقول نيتشه: «إلى حد الآن، فإن كل ما يمنح لونا للوجود ليس له تاريخ: إذ أين سنعثر على تاريخ للحب، للجشع، للرغبة، للضمير الأخلاقي، للرحمة، للقساوة؟ (...)، فهل نعرف المفاعيل الأخلاقية للأغذية؟ وهل هناك من فلسفة للتغذية؟ (...)، فهذه القضايا تحتاج إلى **محاولة واختبار**، حيث جميع المغامرات والبطولات ممكنة» [١٣].

والحقيقة، أن نيتشه يستعمل الشذرة بمعنى يناقض أصلها الاشتقاقي، فهي لا تتوخى التحديد المنطقي لما تتحدث عنه، بقدر ما تسعى إلى اتخاذ المسافة الضرورية من الحقائق التي كُرست، وإذا اقتضى الأمر إخضاعها لفحص نقدي جديد. فالشذرة تروم تحريك الفكر وخلخلة يقينياته وعاداته، وتكسير المجرى العادي للأشياء. وهي تشترك مع التراجيديا في هتك حرمة الخطاب [١٤]. كما تتسم الشذرة بطابع الذاتية؛ لأنها موجهة أساسا ضد الإجماع القائم، ولأنها من جهة أخرى تحمل بصمات تجربة صاحبها وتروي سيرته، وتعبر عن معاناته مع الحقيقة. وفعالية الشذرة تستمدها من طابعها البلاغي والشعري أكثر مما هو منطقي وبرهاني.

وهي تركّمُ الأسئلة وتثير الإشكاليات أكثر مما تقدم الأجوبة وتبحث عن الحلول. وظيفتها الأساسية ليست في إقامة ارتباطات وتعميمات، بل العمل على كشف وعزل مظاهر متميزة من شأنها أن تلقي بضوء جديد على تساؤلات أخرى أكثر عمقا وأهمية [١٥]. وأخيرا، وليس آخرا، فهو يحقق القطيعة مع الماضي ومع النسق، وموجه ضد السفالة والتفاهة، ويستمد قوته من تعدد المنظورات التي يسمح بها ومن طبيعته الترحالية والمتنقلة. فهو - كما يقول دولوز - بمنزلة آلة حربية وقوة رحالة يتعذر تفكيك سننها من قبل القانون والعقد والمؤسسة [١٦]. والحقيقة، أن هذا الطابع البلوري للكتابة النيتشوية والذي يسم النص النيتشوي بطابع التعدد، له أكثر من دلالة: فهو من جهة يبين المقاومة التي يبديها الفكر النيتشوي لكل تقنين أو تقعيد يسعى إلى ضبط ماهيته، أو تثبيت هويته، أو اعتقال حيويته. ومن جهة أخرى، يشير إلى المناعة والحصانة الذاتية التي يتمتع بها ذلك الفكر، نظرا إلى طبيعته الترحالية، وأنه استطاع ابتكار أسلوب جديد في التفكير والكتابة يجعله غير قابل للتقنين، لأن سننه مستعصية على التفكيك. وهذا ما يجعلها تتحول إلى آلة حربية قادرة على اختراق آليات الضبط والمراقبة والمنع التي تمارسها سلطة الحقيقة على التفكير والكتابة، وذلك عن طريق التشويش على أجهزة الرقابة النظامية، والعمل على تمرير وتسريب عبر كتابة شذرية، مفاهيم ورموز واستعارات ملغمة، وحدها القوى الجديدة هي القادرة على تفجيرها. ألم يصرح نيتشه في إحدى رسائله الأخيرة بأن حياته كلها بمنزلة ديناميت [١٧].

وبالإضافة إلى السمات الآنف ذكرها، يضيف «موريس بلونشو» السمات التالية:

أولا: الشذرة النيتشوية لها علاقة مفتوحة بالفضاء الخارجي [١٨]. فعلى عكس الأسلوب الفلسفي الميتافيزيقي الذي تكون علاقته بالخارج متوسطة من قبل الداخل، وحيث الإدراك يتم من دواخل الوعي والروح. فلا يكفي الكلام أو الحديث عن الأشياء التي توجد في الخارج كالسياسة والحياة والهواء الطلق... إلخ، لجعل التفكير مشدودا إلى الخارج ومخترقا بحركته. وهي بالطبع حركة آتية من الخارج ومختلفة عن الحركة الخيالية للتمثلات أو الحركة المجردة للمفاهيم [١٩]. وربما كان هذا ما يقصده دولوز حين يؤكد على أنه من حق النص النيتشوي المطالبة بمعنى مختلف، بل ومضاد un contresens [٢٠]. وليس هذا المعنى المختلف سوى دعوة إلى معالجة الشذرة باعتبارها إمكانا ينتظر مجيء قوى جديدة لتوظيف معانيها أو لتفجيرها [٢١]. ذلك لأن النص - في نظر صاحب «هكذا تكلم زرادشت» - هو لعبة قوى متخارجة، ونيتشه يقولها بصريح العبارة: «إذا أردتم معرفة ما أقوله، فاعثروا على القوة التي تعطي المعنى، وعند الحاجة تعطي معنى جديدا لما أقوله» [٢٢]. إن هذا الانفتاح على الخارج déterritorialisation [٢٣] هو ما يجعل منها كتابة ليست بـ «كتاب»، أي ليس لها مدخل ومخرج. وهذا ما يجعلها أشبه **بالمتاهة** (وهو مفهوم يتكـرر بكثـرة في نصـوص نيتـشه. التشديد من عندي)، لأنها من دون معالم أو

من دون ذات متعالية تحيل إليها كمصدر. ولهذا، فهي كالعنقاء تقبل موتها وفناءها، وتهيئ الأرض لانبعاثها من جديد في هويات مختلفة وأسماء جديدة [٢٤].

وثانيا: الشذرة لها علاقة بالتدفقات والإحساسات les intensités. ويعني هذا أن نصوص نيتشه بما هي حالات وجود وتجارب معيشة، فهي غير قابلة أن تترجم إلى مفاهيم وتمثلات. فهي بمنزلة علامات تتدرج في إطار هيئات متعددة المعاني والدلالات des configurations plurivoques. يقول أدورنو: «إن الفيلسوف اليوم يوجد في مواجهة لغة مفككة، ومواده هي بقايا الألفاظ التي يربطه التاريخ بها، ولا يمتلك من الحرية غير ما تمنحه لها هيئاتها الخاضعة للحقيقة داخلها، وليس مسموحا له بأن يفكر بأن لفظا ما معطى له بكامله أو أنه يستطيع أن يخلقه من جديد» [٢٥].

وثالثا: الشذرة أيضا تقيم علاقة خاصة مع الضحك والسخرية أو التهكم. فمن يقرأ نصوص نيتشه من دون أن يضحك، بل من دون أن يضحك كثيرا فكأنه لم يقرأ نيتشه. والحقيقة أن هذه الخاصية تنسحب على كل كتاب الثقافة المضادة ومفكري ما بعد الحداثة. فهناك فرح غير قابل للوصف ينبثق من النصوص الكبرى حتى حينما تتحدث هذه عن أشياء تافهة وتبعث على الاشمئزاز والقرف، لأنه يستحيل ألا يضحك المرء حينما تتعرض السنن للتشويش.

وخلاصة القول أن الكتابة الشذرية هي ما به يعثر النص الجنيالوجي على امتداده في الخارج، أو ما به يتمتع النص بكينونته في استقلال عن المؤلف ليغدو واقعة خطابية لها حقيقتها ونمطها من الوجود. ويرى بلونشو أن نيتشه من أكثر الفلاسفة الذين يكون «خوفهم من الخوف» أقل، ويجعلون من خوفهم مستقرهم، ويعرضون ذواتهم للخارج بشكل أقوى. وهذا ما يجعل كتابته وتفكيره بمنزلة توتر دائم، ومستمر بين التشكل والتشظي، بين البناء والهدم، بين الجدلية والاختلاف [٢٦].

لهذا، ليس سؤال الأسلوب والكتابة في فلسفة نيتشه مجرد سؤال جمالي خالص، لأن الجنيالوجيا لا تكترث بإقامة تلاحم منطقي أو انسجام مفاهيمي على غرار البناء المعماري للخطاب الميتافيزيقي المحكوم بمنطق الهوية الذي يقصي التعددية الملازمة لحدوده، فيقيم تطابقا أحادي الدلالة بين الدال والمدلول، وتسلسلا صارما بين المفاهيم في إطار نسق برهاني مغلق. فجل المفاهيم التي تستعملها الجنيالوجيا تحيل إلى أنظمة استعارية متعددة المصادر، وإلى كنايات مستمدة من مجالات ثقافية مختلفة، دينية وفلسفية وفنية: كديونيزوس وأريان والمتاهة والعود الأبدي وزرادشت... إلخ. وهذا ما يجعل مفاهيم فلسفة نيتشه تقاوم كل محاولة تروم أن تؤسس عليها خطابا نسقيا عقلانيا [٢٧]. وهذا أيضا ما يجعل نصه ذا بنية مطاطية تقوم على الانزياح والاستبدال la substitution، ويجعل من العقل والرغبة والمتعة

والذوق مفاهيم متداخلة ومتعالقة فيما بينها في إطار منظور يمزج بين الفلسفة والشعر، بين الجد واللعب، بين الواقع والوهم، ويسعى إلى التفكير في الجنيالوجيا والجسد. إن هذا التداخل الدلائلي l'intérsémiotique المميز للنص الجنيالوجي - بما هو استعمال لأنظمة استعارية متعددة، وبما هو مزج بين أشكال كتابية وتعبيرية مختلفة ومتنوعة (الشذرة، القصيدة، الرسالة، المحاورة، القصة، المسرح، السيرة، الرقص، الموسيقى...) - يولّد القدرة على الانتقال بين الإشارات والرموز والصور، والقدرة على الترحال بين الفضاءات والأزمنة[٢٨]. فالكتابة في لحظة انكتابها تكون نسيانا مضاعفا: نسيانا للدلالات الأصلية للألفاظ المستعملة، ونسيانا للنظام النحوي والمنطقي الذي تقوم عليه. وهذا ما يجعل النص الجنيالوجي جسدا حيا، ويجعل مفاهيمه وألفاظه مخترقة بدينامية حيوية تمنحها قدرة على التناسل، وعلى قول الحياة والصيرورة، لأن اللغة الجنيالوجية حينما تتكلم عن الأشياء والكائنات إنما لا تقول ماهيتها وإنما تتحدث عن تدفقاتها وإيقاعها، وعن مجاز لا عن حقيقة، وعن غائب لا عن حاضر[٢٩]. وهذا يعني أن الكتابة الجنيالوجية تعتمد على إستراتيجيات اللغة ونظمها الاستعارية في تحويل مضامينها إلى كائنات كلامية: فالشمس والقمر والكواكب والنجوم ليست أشياء فلكية في السماء، ولكنها الدفء والأنس والرفيق، والاقتصاد ليس علم سياسة المال والتجارة، ولكنه الغنى والفقر، والصحة والمرض، والسعادة والشقاء... إلخ. ويترتب عن هذا الفهم الجديد للكتابة تصور في غاية الأهمية والخطورة يجعل الغياب في اللغة هو الأصل وليس الحضور، وهذا هو معنى الطابع المخاتل للغة وخبث الدليل. منطلق نيتشه في الكتابة الفلسفية يتمثل في الإقرار بالواقع التالي: عجز الفلسفة عن قول الجسد والحياة وتأويلهما. وهذا ما جعل تاريخ الفلسفة - يبدو لنيتشه - كتاريخ سوء فهم للجسد، بل إن الخطاب الميتافيزيقي لا يتشكل إلا كإنكار للجسد والدال وكبت لهما[٣٠]. وليست الكتابة الاستعارية سوى آلية لقول ما لا يقوله القول، ولإظهار ما لا يظهره المفهوم. من هنا يجب التمييز في الجنيالوجيا بين كتابتين أو لغتين: «لغة حول الجسد»، وهي لغة المفهوم والتمثل وتتدرج ضمن ما يسميه نيتشه التمثيل المسرحي[٣١]، الذي يعمل على إنتاج نمط من الجسد قد تم تحويله إلى موضوع، فيولد الوهم بأن هذا الجسد - الموضوع هو حقيقة الجسد. و«لغة للجسد»، وهي تأويل استعاري له وليست تمثيلا له. لأن النشاط الأساسي للجسد - بما هو معدة ضخمة لا تني عن هضم التجارب واستيعابها - نشاط سري ولا شعوري، ومن ثم يستحيل اختزال تعدد قواه في شكل واحد أو دلالة واحدة أو تنظيم نهائي. وأنه ما من محاولة لجعل المفهوم أو التمثل أو التأويل مطابقا للواقع ذاته، إلا ويكون مصيرها الوقوع في حبال المثالية والسقوط في وهم التطابق، وتشهد بذلك على عجزها عن مواجهة القلق الناجم عن فوضى العالم وكابوس الجسد. لهذا تدعونا الجنيالوجيا إلى الإنصات فيما وراء ألفاظ وحدود اللغة

الميتافيزيقية، إلى موسيقى الجسد وهدير الحياة وضجيج العمق، أي إلى ما يسميه نيتشه بـ «رنة الجسد» [٢٢]. لغة الحياة والجسد، إذن لغة استعارية يتقاطع فيها الإدراك مع الإنصات، والفهم مع الذوق، وتلتقي فيها العين - وهي حاسة الميتافيزيقا بامتياز - مع الأذن والأنف. من هنا تنبع أهمية مفهوم الفيلسوف/ الفنان le philosophe - artiste لدى نيتشه وسعيه إلى تلقيح الفلسفة بالشعر، لجعل لغة الفلسفة كلغة أطفال، لغة تهدم ما تبني وتبني ما تهدم: فالتعبير الاستعاري، ولغة القصيدة والشذرة، إذ تظهر النبرة الملموسة للجسد في علاقته العشقية بالعالم، تمكننا ليس فحسب من الإدراك والتصور، ولكن أيضا وأساسا من الإنصات والتذوق. من هنا الأهمية التي تكتسيها في الفلسفة عملية «الكشف عن المفاهيم وجس نبضها» ausculter les concepts، ذلك لأنه على الرغم من أن الأمر يتعلق دائما بنصوص وخطابات، إلا أنه خلف تمثلات الألفاظ ومعانيها المجردة يجري الإنصات - خاصة من قبل من يملك أذنا ثالثة ومطرقة - إلى ذوي الجسد ونبرته [٢٣]. يقول نيتشه: «لم تستطع لغة ألبتة أن تعبر قبلي عن هذه السعادة الزمردية، وهذا الحنان الإلهي» [٢٤]. فالجسد/ النص إذن، هو المجال الذي تتحول فيه القوى إلى علامات. والعلامات اللغوية بدورها ليست سوى جزء من الإنتاج الاستعاري. والخطأ الممكن السقوط فيه هو الاعتقاد بإمكان اختزال النشاط الاستعاري للجسد إلى النشاط الواعي التمثلي. الشيء الذي يعني أن الاعتراف بالطابع الاستعاري للكتابة أو اللغة الفلسفية لا يؤدي بعد إلى إحداث القطيعة مع البناء المعماري للميتافيزيقا، بل يجب أيضا إحداث القطيعة مع وهم السيادة الذاتية للوعي (الكوجيطو) [٢٥]، ومع فلسفة الحضور والتمثل، وكذا مع ذلك النسيان المتمثل في أن الوعي ليس أوليا، وأنه يفتقر إلى التأسيس الذاتي، وأنه لا وجود لتفكير واع إلا انطلاقا من عمق لا واع، لأن النشاط الواعي خاضع لتأثير العمق الذي يتجاوزه. هكذا يبدو الجسد - منظورا إليه من زاوية جنيالوجية - موجودا داخل أسلوب لم يتم التفكير فيه إلا سطحيا، وهو يجلي رغباتنا ودوافعنا وعلاقتنا بالمحيط.

يقول الخطيبي: «فبمعنى ما، لا يعرف الإنسان جسمه إلا بما يسمع عنه، ذلك أن اللغة تحجب دائما جسم الإنسان، وإن الإحساس الأكثر حميمية نسيج من الاستعارات، فحتى الضحك والبكاء والصراخ المصاحبة للكابوس والتي تشكل حدودا للغة البينة، مليئة بإيقاع الكلمات وصورها الصوتية. لذا ينبغي أن ننطلق من فكرة أنه لا يمكننا أن نتمثل جسمنا كمدرك أو مجموعة مدركات، بل كصورة وإيقاع للحياة يجسدهما الفكر والفن» [٢٦]. فالإنسان لا يعي إلا الجزء الضئيل من النشاط الاستعاري للجسد، وهو الذي يطلق عليه الوعي أو العقل. وهذا الجزء ينتج خلال نشاطه التأويلي أشكالا تنظيمية تمنح المعنى لفوضى لعبة قواه، فتصنع ما نسميه «عالما»، أي تشكيلا وتقطيعا معينا. فالنشاط الواعي إذن للعقل، يخضع لتأثير عمق يتجاوزه، والذي يلقبه نيتشه على غرار فرويد بـ «الهو». وهذا ما يجعل كل تأويل

هو تأويلا لتأويل، وهو بدوره يجب تأويله. تجاوز الميتافيزيقا يقتضي ليس قلبا للأفلاطونية فحسب، أي نقلا للتفكير من العقل والمنطق إلى الجسد، بل يقتضي أيضا تغييرا جذريا في سياسة الكتابة حيث تكف هذه الأخيرة عن أن تكون تجليا للماهية والحقيقة أو لهوية متطابقة، بل ملتقى لتجارب ومجالا لتفاعل القوى بما في ذلك قوة القراءة [٣٧]. وفي هذه الحالة «فتأويل النص - كما يقول رولان بارت - ليس إعطاءه معنى أكثر أو أقل تأسيسا، لكنه على العكس تماما، إنه تقدير من أي نمط من الكثرة هو مصنوع» [٣٨]. تجاوز الميتافيزيقا إذن يقتضي تغييرا جذريا لفضاء الكتابة في الفلسفة، ونقلها من مجال «فضاء الكتاب» إلى «فضاء الشذرة». وحسب دريدا يوجد تماثل قوي بين فضاء الميتافيزيقا وفضاء الكتاب، حيث الكتابة فيهما معا هي شبه حضور وغياب، وحدودها محددة سلفا وبشكل سابق على فعل الكتابة. فضاء الميتافيزيقا بما هي كتاب، فضاء دائري مغلق، يخضع لتكرار عقيم تكون مدلولاته سابقة على لحظة انكتابها، ويكون الأصل فيه معلنا للنهاية وضامنا للغاية [٣٩]. فالكتاب هو الفضاء الذي يُصان فيه وهم نظام أصلي، وهو فضاء متمركز حول استعارة نور الأصل الذي هو بمنزلة قانون للخطاب الميتافيزيقي مع كل معادلاته التي يشغلها، كالأب والخير والسلطة والمعنى والحقيقة. فهو يتحكم في القضايا والمشاكل التي يثيرها، ويمنح للمفاهيم دلالاتها ويحدد لها موقعها وتمفصلاتها داخل نسق مغلق على نفسه، حيث تغيب لعبة اللحظات المختلفة، لأن الفضاء قد تم تقطيعه سلفا. وهو أيضا فضاء يحتفظ فيه المعنى بثباته لأنه متلفظ به في استقلال عن أي انكتاب.

فكل حقيقة ممكنة داخل هذا الفضاء لا بد أن تكون موجودة فيه بالقوة. وهذا ما يجعل الكتاب مسرحا مغلقا ومجرد تكرار لماهية لا تفتأ تحضر باستمرار، يعمل على إنتاج التمثلات الخيالية ذات النظام المعروف سلفا والمدعمة أخلاقيا، ويبقي خارجه على عملية انكتابه [٤٠]. وهذا ما يمكنه من إقامة تراتبية بين العلامات والقيم يستطيع عبرها القانون أن يحافظ على ذاته بمنأى عن أي مساءلة أو مس [٤١]. وليست هذه التراتبية في المنظور الجنيالوجي سوى شكل من أشكال التواطؤ بين الميتافيزيقا والأخلاق، وهي إحدى الآليات التي يشغلها الخطاب الميتافيزيقي في إنتاج الحقيقة [٤٢].

يلقب نيتشه الثقافة التي تعتقد بأنها تعثر على أساسها في الكتاب بالثقافة المزيفة. فأقصى ما يمكن أن يمنحه الكتاب هو كتلة من الألفاظ والمفاهيم الرمادية التي لا تقوى على مواجهة تعقد وكثافة الحياة [٤٣]. وفي أحسن الأحوال يمنح الكتاب للإنسان صفة الموجود المفكر لا صفة الموجود الحي [٤٤]. لهذا ينعت نيتشه «مفكري الكتاب» بـ «عمّال الفلسفة»، لأنهم يكتفون بقطف وجني ما ينتجه الآخرون. فهم أشبه بـ «عمّال الشتاء»، أو «مفكري الغروب»، الذين يصلون دائما بشكل متأخر وفي زمن الانحطاط. ولا شك في أن شوبنهاور أحد أبرز هؤلاء.

فلقد بحث فيه نيتشه عن «الأب» الذي يمكن أن يستعمله كنموذج في التفكير والكتابة، لكنه أصيب بالخيبة والإحباط، لأنه لم يعثر في كتابات الرجل إلا على حضور باهت، حضور ارتدى شكل كتاب، بينما هو كان ينتظر لقاء تجربة كتابية حية ومحاولة مبدعة على غرار محاولات فلاسفة ما قبل سقراط [٤٥].

لا حاجة إلى التذكير بأن هذه الخصائص المميزة لأسلوب نيتشه في الكتابة، هي ذاتها خصائص الكتابة المعاصرة. فما يميز هذه الأخيرة هو فقدانها عنصر الوحدة والاتصال، وسيادة التعدد والتفكك. بحيث ليس النص الفلسفي المعاصر نسيجا موحد البناء، وإنما هو مفكك أقرب إلى الشذرات والحكم منه إلى الوحدة والبناء والنسق. إنه - بتعبير الخطيبي - نص بلوري [٤٦].

والمقصود بذلك، أنه يشكل كتابة موجهة أساسا ضد الكتاب، وتسعى لتحرير ذاتها من سطوته وانغلاقه، وذلك عن طريق تعديد وتكثير أنظمتها الدلائلية، مما يجعلها كتابة مرحة (العلم المرح)، قادرة على التقاط الجسد في متعه المنفلتة. إنه كتابة مقطعية «تريد تلخيص كثافة العالم في نص غير كثيف»، وهي محاولة لإقحام اللانهائي في الفضاء المحدود، والتعدد ضمن الموحد، وذلك في مقابل الوحدة التقليدية التي أساسها الانسجام المنطقي، والبناء المعماري، لا يعني هذا أن هدفها هو إلغاء الوحدة، وإنما «إعادة الحياة له وجعله مفهوما ديناميكيا» [٤٧]. لأن الوحدة في الكتابة المعاصرة - كما هو الشأن في الكتابة الجنيالوجية - ليست معطى أوليا تنطلق منه أو تصدر عنه، وإنما هي إستراتيجية يسهم القارئ في بنائها، وغاية يجب أن ينتهي إليها. وهذا الأسلوب الإستراتيجي للكتابة الجنيالوجية هو ما جعل نيتشه يشك في قدرة عصره على فهمه، وينتظر أن يأتي المستقبل بقارئ منتبه ومتيقظ، قادر على تفكيك ألغاز فكره، وسنن نصوصه. فهو يقول في رسالة له إلى Malwida Von Meysembourg، إنه لن يقرأ ويفهم على نحو سليم إلا مع بداية الألفية الثالثة. وقد يكون هذا أيضا أحد المبررات التي جعلته يختار عنوانا فرعيا لمؤلفه «هكذا تكلم زرادشت»: كتاب موجه إلى الجميع وإلى لا أحد: فهو موجه إلى الجميع بالنظر إلى المستقبل، ولكنه في هذا العالم، وفي هذا الوجود الحاضر - الذي يفتقر إلى قارئ يعطي معنى جديدا لنصوصه - لا يتوجه إلى أحد.

وخلاصة القول

يتميز النص الفلسفي بوضعية ملتبسة: فمن جهة يبدو أساسا كمستودع لصياغة مفهومية سابقة منطقيا ومستقلة عن أسلوبها في العرض والكتابة. من هنا الحديث في الميتافيزيقا عن كتابة شفافة أو صورية خالصة - على غرار أسلوب ليبنتز في الكتابة. ومن جهة أخرى لا توجد درجة صفر في الكتابة، حيث نمط التفكير مرتبط بأسلوب العرض وفعل الكتابة. من هنا، العلاقة الشقية

التي تقيمها الفلسفة مع الكتابة. والتي أوضحها كانط حينما اشتكى من خلو أسلوبه في الكتابة من التشويق والرشاقة، حتى إن اعتبر ذلك مؤشرا على عمق تفكيره، وخاصية تميز الفلسفة وتجعلها خارج الأدب والشعر [٤٨]. هكذا يمكن التمييز في الفلسفة بين نوعين من النصوص: النصوص ذات الأثر الكتابي، والنصوص التي تنمحي ككتابة لكي تكون تسجيلا مخلصا للفكر. **الأولى** تعتبر أن الكتابة هي دائما يتيمة لأنها تفتقر إلى مساندة أبوية، وربما هذا الافتقار هو ما يمنحها قوة وحيوية وقدرة على التناسل. **والثانية** تعتبر أن الكتابة إمكان للخيانة وإضعاف للذاكرة وفضاء للتعتيم والغواية، ولهذا يجب اختزال كثافتها وإخضاعها لوصاية اللوغوس، وجعل الدال في تبعية أبدية للمدلول. وإذا كانت الفلسفة منذ نيتشه قد اختارت الاختيار الأول، فيجب أن نشير إلى بعض مضاعفات ذلك الاختيار وانعكاساته اليوم على الفكر الفلسفي. فلم تعد الفلسفة اليوم مصدرا للمشروعية ولا تأسيسا للحقيقة، لقد ولى زمن الحكيات الكبرى [٤٩]، بل هي مطالبة اليوم أكثر من أي وقت مضى بأن تثبت فعاليتها خارج قلعتها، وأن تعمل على استكشاف أراض جديدة تزرع فيها مفاهيمها، أو تعمل على جس نبضها داخل الحقول الموجودة. كما أن الفلسفة مطالبة أيضا بأن تغير نظرتها وعلاقتها بتاريخها، فلم يعد هذا التاريخ يحكي مسيرة العقل نحو التقدم والتحرر والوعي بالذات، أو نحو تجاوز أخطائه وتصعيد تناقضاته واختلافاته باتجاه تحقيق الإجماع والوحدة والانسجام، بل لقد أصبح هذا التاريخ تواريخ، ووظيفته الأساسية هي الحيلولة دون تحقيق الإجماع، ودون تماهي المعنى مع القيمة وتواطؤ الفلسفة مع الأخلاق واللاهوت، أو مع الثقافة والدولة Recherches. وهذا التعدد الذي يسم تاريخ الفلسفة له وظيفة وقائية ضد الانغلاق والدغمائية، لأنه يبين أن الصور التي قدمتها لنا الفلسفة أو الماضي عن العالم باعتبارها تشكل الماهية الطبيعية للأشياء والكائنات، ليست في واقع الأمر سوى مجرد صور فرضت نفسها في عصر من العصور لسبب من الأسباب، وأنه من الممكن أن تستبدل بها صور أخرى مغايرة لا تقل أهمية عنها[٥٠].

الهوامش

1 J.Derrida, De la grammatologie, p 15, Minuit, 1967.

2 Maurice Blanchot, L'écriture du désastre, p201, Gallimard, 1980.

3 د. عبدالسلام بنعبد العالي، التراث والاختلاف، ص٢٢، المركز الثقافي العربي، دار التنوير، ١٩٨٥.

4 De la grammatologie, p33, op. cit.

5 ibid, p31.

6 يمكن للقارئ الراغب في الاطلاع على أبعاد المشروع النيتشوي في الفلسفة، الرجوع إلى الرسالة التي تقدمت بها خلال السنة الجامعية ٢٠٠٠/٢٠٠١، لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، وهي تحت عنوان: «الفلسفة من منطق العقل إلى منطق الجسد/النص الجنيالوجي لدى نيتشه كنموذج»، وهي تحت إشراف الدكتور سالم يفوت، وتوجد بمكتبة كلية الآداب والعلوم الإنسانية/الرباط.

7 مفهوم العود الأبدي: أحد أهم المفاهيم في الفلسفة النيتشوية. وهو يندرج ضمن الإلهام الصوفي أو الوحي الديني أكثر من اندراجه ضمن المفهوم الفلسفي. والاعتقاد فيه والعمل بتعاليمه يتطلبان من صاحبه الكثير من الجرأة والتهور. لهذا وجدنا نيتشه يستعمله معيارا للتمييز بين النموذج الارتكاسي والنموذج الفاعل، أو بين الضعيف والقوي. فالقوي هو من يستطيع توكيد الطابع التراجيدي للوجود من دون ضغينة ومن دون أوهام. وحسب كلوسوفسكي، فإن العود الأبدي يعمل على تفكيك الهويات الثابتة، ويجعل من المستحيل قيام ذات بالمعنى التقليدي للفظ. وحسب دولوز تقتضي فكرة العود الأبدي الربط بين ثلاثة مفاهيم هي: أفول المتعالي وإرادة القوة والعود الأبدي. فمع حلول المدمية وأفول المتعالي، تفقد الذات ضامن وحدة هويتها ووجودها، فتتعرض للتفكك والتشظي. وحينما يصير الأنا مفككا، سيسعى إلى أن ينفتح على جميع الأسماء ويضطلع بجميع الأدوار. وليس العود الأبدي غير أفول المتعالي وتفكك الهوية الذاتية، غير عودة الأشياء ذاتها في اختلافها وإلى الأبد. وهذا ما يجعل مفهوم العود الأبدي النيتشوي يتعارض جذريا مع التصور الغربي اليهودي - المسيحي للتاريخ. لأن الأبدية التي يستلزمها ذلك المفهوم تقتضي تفكيك بنية الزمان، وخلخلة التفاضل القائم بين آناته الثلاث، حيث يصبح الماضي والحاضر والمستقبل - على حد تعبير فاتيمو - مجرد كيفيات مختلفة لإدراك التاريخ والأبدية. يمكن الرجوع بصدد هذه المسألة ومفهوم العود الأبدي إلى المقال القيم لكلوسوفسكي تحت عنوان:

Oubli et Anamnése dans L'expérience vécu de l'éternel Retour du méme, p227 à p244, in Nietzsche, Cahiers de Royaumont, éditions de minuit, 1967.

8 أسس الفكر الفلسفي المعاصر، ص١٤٠، مرجع سابق.

9 المرجع نفسه، ص٣٩.

10 Nietzsche (F), Par delà le bien et le mal, p184 et p 185, aph. 210,10/18,1973.

11 Heidegger(M), Nietzsche, p33, T1, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, 1971.

12 Nietzsche(F), Aurore, aph. 501, trad.Henri Albert, livre de poche, 1995.

13 Nietzsche(F), Le gai savoir, aph. 7, trad. P.Klossowski, 10/18, 1957.

14 Oeuvres, Nietzsche, p421 et p422, Robert Laffont, 1993.

15 op. cit, p423.

16 Deleuze(G), Pensée nomade, p161, in Nietzsche/Aujourd'huit, intensités t1, 10/18, 1973.

17 Nietzsche(F), Lettre à Peter Gast, le 9décembre 1888, in Dernières Lettres, p109, Préface de Jean-Michel Rey, éditions Rivages, 1989.

18 أعتقد أن العمل على إبقاء الفلسفة منفتحة على ما يوجد خارجها، هو أحد ثوابت المسعى الجنيالوجي في الفلسفة. ولقد شكل أيضا الهم الأساسي للفلسفة في «ما بعد الحداثة»، خاصة لدى فوكو ودولوز ودريدا وليوتار... إلخ. لقد حاول هؤلاء جميعا فك هيمنة مؤسسة الجامعة على الفلسفة، وكذا تحريرها من هيمنة تاريخ الفلسفة بجعلها تنفتح على ما يوجد خارجها وعلى هامشها. وحسب دولوز يمارس تاريخ الفلسفة على الفلسفة وظيفة قمعية بديهية. ولهذا فهو يشكل مركب أوديب في الفلسفة. لأنه يفرض عليها أن تستمد مشروعية قولها مما هو متداول في ذلك التاريخ وأدرج في إطار الحقيقة. لهذا يعتبر دولوز أن إحدى مهام الفلسفة هي جعل هذا التاريخ يتخلى عن هذه الوظيفة الإخصائية. ومن جهة أخرى شرع أبواب الفلسفة على مجالات مختلفة ولغات متنوعة: كالسينما والموسيقى والرواية والتشكيل... إلخ. وبعبارة أخرى يجب التحرر من كل محاولة تركيبية كيفما كان شكلها، وبمقتضى ذلك تغدو الفلسفة محاولة انفصال دائمة متعددة الواجهات، وانتقالا وترحالا لا يعرف الكلل، انفصالا عن ذاتها وتاريخها، وسفرا نحو فضاءات جديدة، واستكشافا لأراض بكر.

19 Nietzsche/Aujourd'huit, ibid, p166.

20 ibid, p167.

21 ibid, p168.

22 Nietzsche(F), Essai d'autocritique, p154, seuil, 1999.

23 يمكن الرجوع بصدد هذا المفهوم إلى مؤلف دولوز وغاتاري «ما هي الفلسفة؟»، ترجمة مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

24 Nietzsche(F), lettre à Burckhardt,6 janvier 1889, p151, in Dernières Lettres, éditions Rivages, 1989.

25 Essai d'autocritique. op.cit.

26 Wihelm Schmid, La philosophie comme art de vivre, p82, in Magazine littéraire, N°= 298, 1992.

27 يمكن الرجوع بصدد هذه المقاومة التي يبديها النص الجنيالوجي للقراءة النسقية ولكل قراءة اختزالية إلى مقالي المنشور بمجلة «مدارات فلسفية»، العدد السابع، شتاء ٢٠٠٢، تحت عنوان: «في نقد القراءة الهيدغرية لنيتشه».

28 Blondel(Eric), Nietzsche, le corps et la culture, p121, puf, 1986.

29 منذر عياشي، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، ص١٦، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

30 Jean-Michel Rey, La généalogie Nietzschéenne, p225, in La philosophie de Kant à Husserl, Marabout université, 1979.

31 Jean - Michel Rey, L'enjeu des signes / Lecture de Nietzsche, p120, éditions du seuil, Paris, 1971.

32 Serge le Diraison et Eric Zernik, Le corps des philosophes, p154, puf, 1993.

33 Le corps des philosophes, p158, ibid.

54 Nietzsche(F), Ecce Homo, p135, Oeuvres, op.cit.

55 يعتبر الكوجيطو إحدى المقولات المركزية التي ستخضعها الجنيالوجيا لضربات مطرقتها. ومن المعروف أن الميتافيزيقا تتحدد، في المنظور التفكيكي، كخطاب متمركز حول الذات والوعي. وعملية تفكيك الذات المتعالية هذه من قبل نيتشه ستتم عبر إظهار أنها بُنيت وفقا لمنظور ارتكاسي، أي تبعا لجسد مجزأ يعثر على نموذجه المفضل في العين، بينما الجنيالوجيا تعتبر ذاتها تستلهم نموذجا آخر يجد تجسيده الأساسي في الأنف والأذن. يمكن الرجوع بصدد هذه المقارنة بين الجنيالوجيا والميتافيزيقا، خاصة في موقفهما من الجسد، إلى الفصل الأخير من رسالتي المتعلقة بنيتشه: «الفلسفة من منطق العقل إلى منطق الجسد»، مرجع مذكور سابقا.

56 عبدالكبير الخطيبي، الجسد بين الصورة والدليل، ص٦٥، ندوة حول الجسد والفلسفة، مجلة الحياة الثقافية، وزارة الثقافة، تونس، العدد ٦٦/١٩٩٣.

57 Nietzsche(F), Dernières Lettres, p9, préface de Jean-Michel Rey, traduit de L'allemand par Catherine Perret, Editions Rivages, 1989.

58 Le corps des philosophes, p160. op.cit.

59 L'enjeu des signes, p127 et 128. op.cit.

40 Jean-Marie Schaeffer, Note sur la préface philosophique, p44, in Poétique N°69 Février 1987 / seuil.

41 L'enjeu des signes, p130, op.cit.

42 jean-Michel Rey, La généalogie Nietzschéenne, p245 etp246, op.cit.

43 Nietzsche(F), Considérations inactuelles, t2, aph. 10, p279, in Oeuvres, op.cit.

44 George Baladier, Nietzsche et la critique du christianisme, p46, éditions du cerfs, Paris, 1974.

45 Nietzsche Aujourd'hui?, Passions2, p122 et p123. op.cit

46 عبدالكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، ص١٧، ترجمة محمد بنيس، منشورات عكاظ، ٢٠٠٠.

47 د. عبدالسلام بنعبد العالي، بين-بين، ص١٠٠، دار توبقال للنشر، ط١، ١٩٩٧.

48 Jean-Luc Nancy, Logodaedalus (Kant écrivain), p25, 26, in Poétique, N°. 21/1975.

49 Jean-François Lyotard, La condition postmoderne, p7, et p8, éditions de minuit, 1979.

50 Que peut faire la philosophie de son histoire?, p10 Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo, éditions du minuit, 1988.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 33 أبريل - يونيو 2005

الظهور والتلاشي:
الكشف عن منزلة الإنسان في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل

د. عبدالرحمن التليلي(*)

"ولم نخل، مع ذلك، مما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق وستر لطيف ينتهك سريعا لمن هو أهله، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه، حتى لا يتعداه"

ابن طفيل: (حي بن يقظان)

يتعلق هذا البحث بمسألة العلاقة بين حركتين متعاضدتين حددتا المضمون الفلسفي لرسالة «حي بن يقظان» لابن طفيل، وهما حركة «الظهور» وحركة «التلاشي».

ولقد حركنا إلى الاهتمام بهذه المسألة غرابة العلاقة بين الظهور والتلاشي، كما تصفها الرسالة. وتتمثل هذه الغرابة في التداخل المستمر بينهما، وهو أمر جعلهما يبدوان وجهين متكاملين لحركة واحدة، سنحاول في هذا البحث تحديد طبيعتها ونتائجها على المستويين المعرفي والعملي.

ولقد اقتضى منا إنجاز هذه المهمة تحقيق شرطين أساسيين: يتعلق الأول بمنهج التأويل الذي ينبغي اعتماده لفهم الرسالة، ويتعلق الثاني بالتحديد الدقيق للإشكالية التي سنقرأ في ضوئها الرسالة.

حين يتعلق الأمر بأثر فلسفي ما، تكون مهمة الشرح والتحليل مترددة بين خيارين، كلاهما مرتبط بالعلاقة الناشئة - في القراءة - بين القارئ والمقروء. أما **الخيار الأول**، فإن يقرأ

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة تونس - الجمهورية التونسية.

النص لذاته، وأما **الخيار الثاني** فأن يقرأ لغاية تتجاوزه. فهل هذا الاختلاف بين الخيارين اختلاف تعارض، بحيث يلغي الواحد منهما الآخر. أم اختلاف تكامل بحيث يؤدي الواحد منهما إلى الآخر؟

أن يُقرأ النص لذاته، يعني أن تنشأ معانيه من تلقائه، فلا تتدخل الأدوات المنهجية وتقنيات التأويل، إلا لإظهار المضمر من الدلالات، أو لتعديل الناشز منها ظاهريا، وذلك للمحافظة على وحدة المعنى وعلى سلامة التوالد الداخلي له.

قراءة النص لذاته هي - بهذا المعنى - القراءة التي تحافظ على مسافة التخارج والتغاير بينه وبين الذات القارئة، حتى لا تتسرب إليه مشاغلها ورهاناتها. ولكن هل هذا الضرب في القراءة ممكن متى كان النص المقروء نصا فلسفيا؟ هل بإمكان القارئ الفيلسوف أن يحافظ على غيرية النص؟

إن التردد في القراءة بين هذين الخيارين تردد قوامه التكامل الجوهري. لا التعارض، بحيث يمكن القول بأن هذين الخيارين وجهان لخيار واحد. فالنص الفلسفي لا يقرأ لذاته إلا إذا تعلق بغاية تتجاوزه، وإلا بطل انشغالنا به، وهو إذ يقرأ في ضوء مشاغلنا ورهاناتنا نحن، يقرأ لذاته وذلك لأن وجوده كنص فلسفي لا يتحقق له إلا بقدر ماله من راهنية.

هل تستجيب رسالة «حي بن يقظان» لابن طفيل لهذا الطابع المزدوج للقراءة الفلسفية؟

إن الكتابة عن فيلسوف المغرب ابن طفيل [1] شائكة وصعبة، وذلك لقلة ما حفظ لنا التاريخ من آثاره الفلسفية [2]، فنص «حي بن يقظان» [3] هو النص الوحيد الذي وصلنا حتى الآن، في مجموع أعماله الفكرية المفقودة، إلا أنه لكاف ليضع كل قراءة يصل إليها الدارس لهذه القصة تستهدف أساسا الوصول إلى تأويل [4].

إن أول شيء يثير الانتباه في قصة «حي بن يقظان» مرتبط بالطريقة التي أسس بها النص، فابن طفيل سينتج لنا رواية مكتوبة بأسلوب أدبي ملحوظ لكن مرتبطة، من حيث المضمون، بأنماط وإشكالات فلسفية، تلك التي يناقشها الفيلسوف من مواقع معينة.

أمام هذا التميز النادر في طريقة ممارسة الكتابة الفلسفية لا أحد ينكر انتساب «رسالة حي بن يقظان» إلى الفلسفة، فهي قول في: «أسرار الحكمة المشرقية»، بل لعلها في نظر البعض رسالة فلسفية بامتياز لكونها صيرت الفكرة تجربة حية بعيدة عن الصرامة الصناعية للمنطق، وانفتحت على المجاز والخيال، انفتاح الوجود على الممكن المتجاوز لشروط المنطق والميتافيزيقا [5].

وليكن لهذه الرسالة هذا الفضل، ولتكن بهذا المعنى نصا فلسفيا. وهو أمر لا ريب فيه. فإن القراءة الفلسفية لها ينبغي أن تتجه وجهة مخصوصة تقصد الكشف عن منزلة الإنسان فيها [6].

وهكذا يمكن أن نتساءل: «كيف صاغت هذه الرسالة مضامينها الفلسفية؟ وتحديدا ما منزلة الإنسان فيها؟». وذلك لأن قدر الفلسفة أن تكون نابعة دائما من «وعي الإنسان بذاته»، وأن يكون تاريخها تاريخا لوعي الإنسان بذاته، تتطور بتطوره وتتأزم لتأزمه. والفلسفة تتبع لهذا السبب حركة الوعي، فتكون موجبة إذا أثبت الوعي ذاته وحدد الغيرية بالإضافة إليه، وتكون سالبة متى سلب الوعي ذاته، وحدد وجوده بالإضافة إلى الغيرية.

إن ما نروم البحث فيه إنما هو الكيفية التي عبرت بها الرسالة عن الوضع المفارقي الذي ميز «التجربة الوجودية»، من جهة البدء، ومن جهة المصير. إن التجربة الوجودية مشروطة من جهة البدء بظهور ضرب خالص من الموضوعات مثل أمام الإنسان ذاتا لها كل مقومات الحياة والفعل، بل ولها هذه المقومات «قنية مطلقة»، بطل لأجلها التمايز بين الذات والصفات، وإلى هذا البدء المشروط بإدراك الذات الإلهية أشار ابن طفيل قائلا: «فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده وهو سبب لوجود جميع الأشياء أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم وبأي قوة أدرك هذا الوجود، وقد كان تبين له أنه أدركه بذاته و رسخت المعرفة به عنده، فتبين «له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني، ولا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود»[7].

وأما هذه التجربة من جهة المصير فتحددها في الرسالة إرادة الامحاق والتلاشي التي تمليها تجربة المشاهدة بحيث صار الوجود الحق يشترط «إرادة العدم»، وإلى هذا المصير أشار ابن طفيل قائلا: «وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات، إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود. فكان يسوؤه ذلك، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة وشركة في الملاحظة. «وما زال يطلب الفناء عن نفسه»، والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض، وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد، والتي هي الذوات العارفة بالموجود، وغابة ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل، واضمحل وصار هباء منثورا، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود»[8].

إن «التجربة الوجودية»، التي تصفها الرسالة مشروطة من حيث البدء بالوعي بالمطلق، ومنتهية من حيث المصير إلى الفناء في ذات المطلق، وهو أمر جعل منزلة الإنسان في الرسالة ذات وضع مفارقي، إذ كيف تحول الوعي بالذات إلى وعي بضرورة إفناء الذات؟ وكيف تحولت تجربة ظهور الوعي بالذات إلى تجربة ظهور الله المؤدية إلى تلاشي الإنسان؟

وعن هذا الوضع المفارقي لتجربة الوعي بالذات نشأ هذا السؤال: إذا كانت هذه الرسالة تحكي مسارا، وتصف سيرة فمسيرة من تحكي وسيرة من تصف؟ هل هي قول في الإنسان أم قول في الله؟ وإذا كان كلا القولين حاضرا في الرسالة، فما مدى التمايز بينهما؟

لقد اقترن ظهور الذات كوعي بالآخر (الله) بالرغبة في التلاشي، واقترن تحقيقها بطلب الفناء. وتقتضي هذه الحركة المزدوجة اهتماما خاصا لأنها تمثل من زاوية نظر فنية «عقدة القصة»، وتمثل من زاوية نظر فلسفية «جوهر القول». إن ظهور الذات بظهور المطلق موضوعا لها وتلاشيها فيه تحقيقا للإخلاص في المشاهدة والصفاء في الملاحظة أثار فينا هذا السؤال: ما الشيء الذي جعل فلسفة الظهور تتحول إلى فلسفة في التلاشي، وما الشيء الذي جعل الأحداث التي تلت المشاهدات أحداث انكسار وهروب؟

إن موضوع بحثنا هذا مرتبط بما أشرنا إليه من إشكاليات، وسنعمل على تحديد العوامل التي جعلت المراحل السابقة لظهور الوعي مراحل مهيأة في الوقت ذاته لتلاشيه بحيث تحولت تجربة الظهور إلى تجربة «الرغبة» في «العدم»، وسنعمل أيضا على بيان نتائج ذلك التحول على المستويين العملي والمعرفي.

وستكون هذه القراءة بمنزلة تحليل للفقرتين آنفتي الذكر ودراسة للرسالة بمجملها في ضوء هاتين الفقرتين، مع التركيز على أشكال التعبير عن «إرادة العدم» التي تلتقي مع مبدأ «عرضية الوجود»، الذي انبنت عليه فلسفة ابن سينا، وشكل العنصر الأساسي المميز للحكمة المشرقية التي تلمّح الرسالة إلى أسرارها.

حركة الظهور

١ - «الظهور» وصعوبة الكلام فيه

إن مسار الظهور بالغ تمامه في مرتبة المشاهدة، وهي طور غريب «لا يقوم به بيان»، ويعني ذلك أن منزلة المشاهدة منزلة لا تتسع لبيانها اللغة. وقد ميز ابن طفيل مرتبة المشاهدة عن مرتبة الاتصال، وحدد الفرق بينهما تحديدا جعل العلاقة بين المنزلتين علاقة محيرة. فالاتصال إنما يتوصل إليه بطريق العلم النظري والبحث الفكري، وهو علم قائم على تقديم المقدمات، وإنتاج النتائج [وهذا هو المقصود بالعقل البرهاني]. الاتصال قائم إذن على التوسط والعلاقات [توسط الحدود الوسطى وعلاقات الحمل والقياس]، وهو قابل لهذا السبب أن يقال في اللغة، لأن من شأن اللغة أن تقول ما هو علائقي.

ويرى ابن طفيل أن الاتفاق بين مرتبتي الاتصال والمشاهدة اتفاق في طبيعة الحاصل عنهما. إذ كلاهما يكشف عن الأمر ذاته، ألا وهو المبادئ الإلهية. فموضوع الاتصال القائم على العلم النظري والبحث وموضوع المشاهدة القائمة على الرياضة والحدس موضوع واحد هو ما بعد الطبيعة.

وأما الاختلاف بين المرتبتين فيتعلق من ناحية بدرجة الوضوح المحددة للموضوع، ويتعلق من ناحية أخرى بدرجة اللذة الحاصلة عنه. فالمشاهدة تكشف الموضوع على درجة من الوضوح

والانبلاج أقوى من درجة وضوحه في الاتصال، فيتحصل عنها لذة أقوى من اللذة الحاصلة عن الاتصال.

ولهذا السبب، أكد ابن طفيل على أن الفرق بين المرتبتين فرق في الدرجة وليس في الطبيعة، ولكن ثمة من المؤشرات ومن الدلائل ما يؤكد أن الاختلاف بين النظر العقلي والرياضة الصوفية، اختلاف أعمق من ذلك، ويمس طبيعة كلا العلمين وطبيعة كلا الحاصل عنهما، وتتعلق هذه المؤشرات بالسبل وبالنتائج.

أما في ما يتعلق بالسبل، فالأمر يتعلق بعلاقة القياس بالذوق. هل يمكن القول بأنهما درجتان على سلم واحد؟

وإذا كان الأمر كذلك فكيف نفسر العلاقة التصادمية التي حكمت صلة الفلسفة بالتصوف؟ هل يمكن القول بأن البرهان والعرفان متكاملان؟ هل المشاهدة متممة للاتصال؟ أم هل تلغي الاتصال وتتجاوز مجال اشتغاله المتمثل في اللغة؟

يؤكد ابن طفيل أن المشاهدة لا تؤدي إلى موضوع آخر غير موضوع الاتصال، بل إلى زيادة الوضوح والانبلاج في الموضوع ذاته، وإلى الزيادة في اللذة الحاصلة عنه. فهل يعني ذلك الوصل بين القياس والذوق، أم يعني تعميق التصادم بينهما؟

إن التأكيد على أن المطلوب واحد تأكيد على صفة التنازع والتشاجر التي تصف علاقة الفلسفة بالتصوف، وذلك لأنه ما تشاجر فريقان إلا وكان مطلبهما واحدا بحيث يتنازعان على سلطة القول فيه، ولعل المثال الذي ضربه ابن طفيل على الفرق بين صاحب الاتصال وصاحب المشاهدة يؤكد الفرق في الطبيعة لا في الدرجة، إذ الفرق بين الأعمى والمبصر ليس فرقا في الدرجة، بل في الطبيعة. وهكذا يمكن القول بأن ما يراه أهل الولاية والذوق لا يمكن إثباته على حقيقته في كتاب، كما يثبت أهل النظر العقلي قضاياهم في الكتب، ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول «استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظري»[9].

فإذا قربت حال المشاهدة من عالم الشهادة لم يبق على حاله، بل استحال وصار من قبيل العلم النظري.

إن مبدأ التمييز بين المشاهدة والاتصال يتمثل في منزلة اللغة منهما، فإذا كان الاتصال مما يمكن قوله فإن المشاهدة لا يمكن قولها إذ لا تتسع اللغة لبيانها.

ولكن ابن طفيل يشير مع ذلك إلى ميزة أخرى لمنزلة المشاهدة تجعل علاقتها باللغة أكثر مفارقة، وذلك لأن المفيد لمنزلة المشاهدة لا يستطيع أن يكتم أمره وأن يخفي سره، فهو بمنزلة «المفضوح»، فما يحصل له من «بهجة وسرور ولذة وحبور»، هو بمنزلة العلامة الظاهرة التي لا يستطيع إخفاءها فيحمله «الطرب والانبساط»، على البوح بما حصل له «جملة دون تفصيل»، فيكون الواصل عندئذ بين ظاهر مفضوح يقتضي منه الإخبار والإفصاح وأداة قاصرة لا تقدر على البيان. ولهذا السبب يكون البوح بوحا رمزيا مجملا دون تفصيل.

وهكذا، يمكن القول بأن اختيار الكتابة الرمزية والأسلوب الأدبي، لم يكن اختيارا اعتباطيا من قبل ابن طفيل، بل اختيار أملته طبيعة الموضوع المخبر عنه، الذي يشكل محور «الحكمة المشرقية».

ولمنزلة المشاهدة من اللغة أثر بالغ في تحديد طبيعة «الحكمة المشرقية»، فهي معرفة «غير قابلة للتواصل والتبادل»، فهي تحصل للفرد بعد الفرد نتيجة لمجهود فردي يقوم به في رياضاته وسلوكه. فمن رام التعبير عن حال المشاهدة - حال الظهور الأقصى بما هو ظهور للعالم الإلهي - فقد رام مستحيلا وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان من حيث هي ألوان، ويطلب أن يكون السواد مثلا حلوا أو حامضا.

ولهذا السبب، يقول ابن طفيل إن ما يصفه في الرسالة ليس إلا ضرب مثال، وليس قرع باب الحقيقة، «فلا سبيل إلى التحقق بما في مقام المشاهدة إلا بالوصول إليه»، وإلى هذا المعنى كان ابن سينا يشير قائلا:

«إن صريح التجرد والإقبال على الحق ممنوٌّ بالنقص عن الوصول إليه، فكيف إذا لمح في الذهن غير الذي نتوصل منه إليه؟ وذلك الغير هو المبادئ المطلوبة للفكرة. فإن النفس إذا اشتغلت بشيء انصرفت عن غيره وحجبت عنه، وإن كانت الفكرة عنه قد تنهج سبيلا إلى كثير من إدراك معنى الربوبية، لكن الإدراك شيء، والمشاهدة الحقة شيء، والمشاهدة الحقة تالية للإدراك إذا صرفت الهمة إلى الواحد الحق وقطعت عن كل خالج وعائق به يقطر إليه، حتى كان من الإدراك شعور بالمدرك من حيث المدرك المناسب اللذيذ الذي هو بهجة النفس الزكية التي هي في حالها تلك، والمخلّصة عن كل محنة، الواصلة إلى العشيق الذي هو بذاته عشيق، لا من حيث هو مدرك فقط ومعقول، بل من حيث هو عشيق في جوهره، ولما كان الإدراك قد تحجب عنه الشواغل، فكيف المشاهدة الحقة! وأقول إن هذا الأمر لا ينبئك عنه إلا التجربة. وليس مما يعقل بالقياس. وكما أن الطعم لا يلحق بالقياس وكذلك كنه اللذات الحسية، بل أكثر ما يدرك منها بالقياس إثباتها المبهم عن التفصيل، كذلك في اللذة العقلية وكنه أحوال المشاهدة للجمال الأعلى، إنما يعطيك القياس منها أنها أفضل بهجة. وأما خاصيتها، فليس ينبئك إلا المباشرة وليس كل بميسر لها»[10].

خلاصة القول، إن عجز اللغة عن قول طور المشاهدة أمر ذو أهمية قصوى في تأكيد معاني العزلة والتفرد، وهي معان جوهرية في تجربة «حي بن يقظان»، مما يجعل الرسالة قابلة للقراءة إلى ما قبل التقاء «حي» بأسال وما يجعل تجربة الجماعة التي خاضها «حي» في جزيرة أسال تجربة عرضية محكوما عليها بالفشل سلفا، وذلك لأن طبيعة التجربة الوجودية التي يخوضها «حي»، وما تقتضيه من «صمت» لا تحتمل التواصل مع الآخر. ولما كان استمرار الوجود الإنساني يشترط التواصل مع الآخر، وكان هذا التواصل ممتنعا، كانت تجربة «حي» محكوما عليها بالفناء، فلم يترك «حي» وريثا يرث علمه، بل يظل يرتقب الموت وطلب فيه اليقين.

٢ - معاني الظهور والترتيب المنطقي لتجارب الظهور

تعددت معاني الظهور في رسالة حي بن يقظان، ولكن يمكن القول بأنها تجتمع كلها حول معنيين أساسيين هما «الفيض» و«الحياة» والظهور بكلا هذين المعنيين منته إلى غاية واحدة هي «وعي الإنسان بذاته»، أي تعقله لذاته بوصفه عقلا. وقد اقترن هذا التعقل بظهور آخر أساسي هو ظهور «الواجب» (الله) موضوعا للعقل. وسنحاول في هذا العنصر تحديد معاني الظهور والبحث فيها عن السبب الذي جعل الظهور والوجود ينقلب إلى التلاشي والعدم.

يقول ابن طفيل: «وكذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى فياض أبدا على جميع الموجودات، فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد، وهي الجمادات التي لا حياة لها. وهذه بمنزلة الهواء في المثال المتقدم، ومنها ما يظهر أثره فيه، وهي أنواع النباتات بحسب استعداداتها، وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة في المثال المتقدم، ومنها ما يظهر أثره فيه ظهورا كثيرا، وهي أنواع الحيوان، وهي بمنزلة الأجسام الصقيلة في المثال المتقدم، ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكي صورة الشمس ومثالها. وكذلك أيضا من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكي الروح ويتصور بصورته وهو الإنسان خاصة. وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم «إن الله خلق آدم على صورته»»[١١]. الظهور بهذا المعنى هو فيض الروح وهو فيض متصل ويشترط الظهور بهذا المعنى الحياة كاستعداد لقبول الفيض، وينتهي هذا الفيض إلى كائن لا يكون قابلا ومنفعلا فقط، بل وفاعلا، هو الإنسان الذي يصل إلى مرتبة المحاكاة، فيتصور بصورة الروح الفياض، ويكتسب أغنى معاني الحياة التي هي الفعل والعلم.

إن القول بأن الروح فياض دوما وأن ظهوره في موجود ما يقتضي من ذلك الموجود الاستعداد المتمثل في الحياة يعني أن من شأن الوجود أن يظهر، فالوجود ظهور، ولكنه درجات متفاوتة ومراتب مختلفة ويصوغ ابن طفيل مبدأ أساسيا لتحديد مراتب الظهور يتعلق بمفهوم الصورة، فما كان قوام حقيقته بصور أقل كانت أفعاله أقل، وكان أبعد عن الحياة وعن قبول الروح، ومن كان عديم الصورة جملة لم يكن فيه إلى الحياة طريق وصار إلى حال شبيه بالعدم.

فالحياة صورة وفعل، وإنما غنى الصور في غنى الحياة، أي في ثراء الفعل، فالحياة التي هي في غاية الظهور والدوام والقوة هي الحياة الغنية بالصور والفعل.

فالحيوان مثلا، أغنى حياة من النبات، والنبات أغنى حياة من أسطقس، وأما الهيولى فلا حياة لها لأنها عديمة الصورة جملة.

والحياة بوصفها شرط الظهور تعني الاعتدال أي الاستواء، التضاد بين المتناقضات وإلى هذا المعنى يشير ابن طفيل قائلا:

«وما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد، فلقوته فيه يغلب طبائع الأسطقسات الباقية، ويبطل قواها، ويصير ذلك المركب في حكم الأسطقس الغالب فلا يستاهل من أجل ذلك الحياة إلا شيئا يسيرا. بما أن ذلك الأسطقس لا يستأهل من الحياة إلا يسيرا ضعيفا، وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد منها، فإن الأسطقسات تكون فيه متعادلة متكافئة، فإذن لا يبطل أحدها قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته، بل يفعل بعضها في بعض فعلا متساويا. فلا يكون فعل أحد الأسطقسات، أظهر فيه ولا يستولي عليه أحدها فيكون بعيدالشبه من كل واحد من الأسطقسات فكأنه لا مضادة لصورته فيستأهل للحياة بذلك، ومتى زاد هذا الاعتدال وكان آتم وأبعد من الانحراف كان بعده عن أن يوجد له ضد أكثر وكانت حياته أكمل»[12].

ومن معاني الظهور الفيض في مدلوله الأنطولوجي أي صدور العقول بعضها عن بعض في ترتيب نازل من الله إلى الإنسان، وترتيب صاعد من الإنسان إلى الله. والمفهوم الأساسي المشير إلى هذا الفيض هو مفهوم «الانعكاس»، بحيث يمثل الفيض سلسلة من «مرايا الانعكاس».

فالفلك الأعلى ذات بريئة عن المادة، وهي بمنزلة صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقيلة، وهي ليست الشمس ولا المرآة ولا هي غيرهما.

ولفلك الكواكب الثابتة ذات بريئة عن المادة، وهي ليست ذات الواحد الحق، ولا هي ذات الفلك الأعلى ولا هي غيرها، فذات هذا الفلك بمنزلة صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس[13].

«وما زال يشاهد لكل فلك ذاتا مفارقة بريئة عن المادة ليست هي شيئا من الذوات التي قبلها، ولا هي غيرها وكأنها صورة الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك»[14].

الظهور إذن ظهور للذات العليا في الموجودات انتهاء إلى ظهورها في الإنسان، حيث يصدر ذلك الظهور وعيا بالذات، فالوجود انعكاسات كثيرة ومتدرجة لمنعكس واحد هي الذات العليا.

الظهور إذن حياة وفعل يكتمل في الإنسان حيث تكون الحياة حياة منعكسة على ذاتها في فعل التعقل الذي تكتمل به سيرورة الفيض. فالظهور بما هو تعقل العقل لذاته من جهة ما هي تتعقل الذات العليا، هو تتويج لسيرورة متدرجة من الفيوضات، وهكذا يكون الإنسان بما هو عقل منخرطا في مسار أنطولوجي يتجاوز وجوده كإنسان وينفتح على الوجود في كليته، فالإنسان كإنسان له كينونته الخاصة والمستقلة لا وجود له ولا تتعلق الرسالة به: فالرسالة بهذا المعنى قول أنطولوجي وليس قولا أنثروبولوجيا.

وما يؤكد هذا الإقرار هو الترتيب المنطقي لتجارب الظهور الذي يختفي خلف الترتيب الكرونولوجي لها. فتجارب الظهور محكومة منذ البدء بغاية مرسومة ومحددة تسوسها وتوجهها وجهة دقيقة، وسنحاول في الفقرات القادمة تحديد هذه الغاية التي شكلت مسار الظهور على الشاكلة التي هو عليها في الرسالة.

إن القصد النهائي لتجارب «حي بن يقظان»، هو أن يغالب حي الغزالة بطلب المعرفة. فطلب المعرفة يمثل في الرسالة وسيلة للتغلب على العزلة والوحدة، إذ يدفعنا إلى الانصراف عن الانغلاق في دائرة الأنا، ويكشف عن ذات أخرى تخرجنا من العزلة وتغير صلتنا بالعالم، هذه الذات هي الذات الإلهية.

فجو العزلة والوحدة مؤهل ذاتيا لتجاوز ذاته، وذلك لأنه في الوقت نفسه جو معرفة يحركه شوق العقل للمعقول فسبل المعرفة وأسباب الحصول عليها موجهة كلها إلى هدف واحد، هو فك العزلة التي وجد فيها «حي»، وتبديد الوحدة التي هو فيها. ولكن لا يعني ذلك أن العلم حاصل بعد حصولا موجوبا، بل مكتسب ومتطور ومتدرج، ولكن الأمر الذي يثير العجب هو أن مسار فك العزلة هذا انتهى إلى إدراك المطلق مما جعل ذات الإنسان تذوب في الذات الإلهية، وتضمحل فيها، فإدراك الآخر أدى إلى فناء الذات المدركة، مما جعل المعرفة تتجاوز ذاتها لتصبح تجربة وجودية مقومها الأساسي هو طلب العدم.

وسنشير في هذه الفقرة إلى بعض الأمثلة التي تؤكد على أن وراء الترتيب الزمني للتجارب ترتيبا منطقيا يخدم الغرض الأساسي المرسوم للرسالة بمجملها.

١- أدرك «حي» الفرق بين الأشياء، أولا على أنه فرق في شعوره هو نحوها، فكان ينزع إلى بعضها ويكره البعض الآخر بفضل ما ارتسم في المخيلة الواهمة من صور ومعان، فكان الفرق بين الأشياء فرقا ذاتيا يتعلق بالملائم وغير الملائم، ثم أدرك بعد ذلك الفرق بين هذه الأشياء وبين وجوده الخالص.

«فكان يرى أترابه من أولاد الظباء قد نبتت لها قرون، بعد أن لم تكن وصارت قوية بعد ضعفها في العدو. ولم ير لنفسه شيئا من ذلك كله، فكان يفكر في ذلك ولا يدري ما سببه. وكان ينظر إلى ذوي العاهات والخلق الناقص فلا يجد لنفسه شبيها فيهم»(١٥).

لقد أدرك «حي» قانون السببية [لكل ظاهرة سبب]، وأدرك أيضا ضرورة وضع الاحتمالات [الفرضيات]، للبحث عن السبب الحقيقي لظاهرة ما. ولكن هذا الإدراك يمثل مرحلة متأخرة من مراحل تجارب العقل، فلماذا أورده ابن طفيل في مرحلة مبكرة.

إن الغرض من هذا الأمر، هو خلق شرخ في جو الألفة والتشابه في حياة «حي» حتى يدرك غرابته وغربته في هذا المناخ الطبيعي المباشر، وقد تم هذا الشرخ حين أدرك «حي» النقص وأتمه بالممارسة والعمل. «فتبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة»(١٦).

٢- لما ماتت الظبية لاحظ حي سكونها وتعطل استجابتها وأدرك وجود آفة تعيق حركتها وحواسها وإمكان عودة الحركة بإزالة هذه الآفة، وذلك لأنه أدرك في خبراته الشخصية أن الأفعال تعود إذا أزيلت العوائق. وهذا يعني أن «حي» أدرك العلاقة العلية إدراكا سلبيا، إذا تم رفع السبب رفعت النتيجة، ولكن الأمر الذي يثير الانتباه هو عملية التعميم التي أجراها «حي»، فقد اعتاد «حي» من خبرته أن يجد لظاهرة جزئية تعليلا جزئيا يردها إلى سبب جزئي محدد، ولكن من أين نشأت عنده فكرة التعليل لظاهرة كلية [الموت]، لا تشمل عضوا واحدا بل الجسد كله، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تجاوزه بحيث جرى تحويل وجهة البحث من الظاهر الذي لم يقدر على تعليل الموت إلى الباطن المحجوب [باطن الجسد]: فمن أين نشأت فكرة التعليل بالباطن المحجوب واعتماده لتفسير حدث ظاهر؟ استمر البحث عن المطلوب الأقصى [سبب الموت] إلى أن شق «حي» على قلب الظبية، فرأى البيت الأيسر من القلب خاليا لا شيء فيه «ولم ير ذلك الباطل»، بل رأى أن مطلوبه كان فيه فارتحل عنه وأخلاه.

لم ير «حي» في فراغ البيت الأيسر عدما للمطلوب، بل غيابا له، فالفراغ غياب وليس فراغ عدم وهكذا لم ينته «حي» إلى الإقرار بعدم المطلوب وامتناع التعليل، بل إلى غياب المطلوب، وإمكان التعليل بالغائب المرتحل. ولكن من أين نشأ عنده هذا الاعتقاد في إمكان التعليل السالب [غياب العلة]؟

لا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة إلا بالكشف عن الغرض الذي جعل ابن طفيل يستبق بعض المراحل، ويتمثل هذا الغرض في إظهار الميل الميتافيزيقي عند «حي»، فبعد أن أدرك حي اختلافه عن الحيوانات [النقص الطبيعي والفضل المكتسب]، ظهر عنده هذا الميل الميتافيزيقي الذي سينتهي باكتشاف النفس واكتشاف شرفها وعلو مقامها قياسا إلى الجسد، مما يجعله مهيأ لتجاوز المحسوس وكل ما يتعلق بالجسد من انفعالات وأحوال، وهذا ما جعل البحث النظري عن سبب الموت ينتهي إلى إصدار حكم القيمة على الجسد استنقاصا وعلى النفس إعلاء، «فصار الجسد كله خسيسا لا قدر له، بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك»[١٧].

إن إدراك فكرة السببية وإجراءها على أنحاء عدة [نحو موجب: لكل شيء سبب، ونحو سالب: إذا رفع السبب رفعت النتيجة]، يدل على نضج العقل، ولكن ابن طفيل يصادر عليه منذ المراحل الأولى لتجارب «حي»، ولعله يرد ذلك إلى «الفطرة الفائقة» التي يتميز بها «حي»، ولكننا نرى في ذلك إظهارا لأهم ما يميز الإنسان عن بقية الموجودات، والذي يمثل فرادته ويتمثل ذلك في «الميل الميتافيزيقي»، الذي يجعل الإنسان متجاوزا بالطبع للوجود الحسي والجسدي، وهو ما هيأ لكل التجارب اللاحقة، وأكملها تجربة ما بعد الطبيعة التي كشفت عن العالم الإلهي، والتي جعلت تجارب الظهور كلها محتوية في ذاتها لبوادر التلاشي والفناء.

حركة التلاشي

١ - بوادر التلاشي ومعانيه

إن بداية الانحدار الفعلي ومنطلق مسار التلاشي يتمثل في إدراك «حي» للذات الإلهية، حيث اقترن هذا الإدراك بالتساؤل عن الملكة التي حصل بها هذا الإدراك، وهو ما أسميناه «الوعي بالذات»، يقول ابن طفيل «لما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده، وهو سبب لوجود جميع الأشياء، أراد أن يعلم بأي شيء حصل هذا العلم وبأي قوة أدرك هذا الموجود»[١٨].

وقد انتهى به هذا التساؤل إلى الإقرار بأن الذات التي أدركت هذا الموضوع المفارق للمادة والبريء من كل انتساب لها، ينبغي أن تكون من نفس طبيعة الموضوع. وهكذا ليست الملكة المدركة للواجب «الحواس»، ولا هي المخيلة أو الواهمة. إذ جميع هذه الملكات لا يدرك إلا ما هو جسم أو في جسم. لا سبيل إذن إلى إدراك واجب الوجود إلا بشيء ليس بجسم ولا قوة بجسم ولا تعلق له بالأجسام ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها. وهكذا لما كان إدراك الذات وصفتها ونمط وجودها ناشئا عن إدراك الموضوع المطلق كانت الذات المدركة حائزة على أولى صفات الوجود الحق المتمثل في الانفصال عن المادة، فلما أدركت الذات موضوعا بريئا عن المادة وجب أن يكون المدرك منها بريئا هو الآخر عن المادة، فالإدراك المعرفي يؤدي إلى التجانس الوجودي.

يقول ابن طفيل محددا «نتيجة هذا الإدراك للوجود المثالي للذات المدركة»، وقد كان تبين له أنه أدركه بذاته ورسخت المعرفة به عنده، فتبين له بذلك أن ذاته التي أدرك بها أمر غير جسماني ولا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام، فهان عنده بالجملة جسمه، وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود»[١٩].

إن شرف الذات المدركة من شرف الموضوع المدرك فلما أدرك «حي» موضوعا شريفا هو «الواجب» عظمت عنده ذاته المدركة، وهان ما دونها مما له صلة بالجسد وأفعاله وملكاته، فكانت هذه بداية حركة «التلاشي» المقترنة دائما بإرادة العدم.

ولكن تنبغي الإشارة إلى أن هذا الموقف المحتقر للجسد موقف قار يمكن رصده في جميع تجارب «حي»، فهي موجهة جميعها إلى التأكيد على عرضية الوجود المادي، وخسته وعلى ضرورة تجاوزه. فنحن نلاحظ أولا أن إشارة ابن طفيل إلى المرأة التي هي شرط الاستمرار البيولوجي للنوع إشارة عارضة ومغرقة في الرمزية، فقد ذكر أن بالجزيرة التي ولد بها «حي»: «شجرا يثمر نساء»[٢٠]. وهكذا حكم ابن طفيل على حي بالفناء، وذلك منذ بداية الرسالة، إذ جعل وجود المرأة وجودا خياليا لم يكن الغرض منه إلا غرضا فنيا أعطى للجزيرة بعدا خياليا رامزا.

ويمكن القول أيضا بأن الاستنقاص من قيمة الوجود المادي ومتعلقاته هو الذي سيجعل تجربة الجماعة بوصفها تجربة الوجود الاجتماعي، محكوما عليها بالفشل سلفا. وذلك لأن كل الدلائل تشير من ناحية إلى عرضية الوجود الإنساني في جميع أشكاله وإلى تعلق «حي» بما هو مفارق لشروط الوجود الإنساني المحدود. وهذا ما يفسر اقتران اليقين بانتظار الموت. يقول ابن طفيل واصفا ما آل إليه حال «حي» بعد فشل تجربة الجماعة: «وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه، أولا حتى عاد إليه واقتدى به آسال حتى قرب منه أو كاد وعبدالله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين»[٣١].

إن بوادر التلاشي متعددة وممتدة من أول الرسالة إلى آخرها، فكل التجارب التي خاضها «حي» متضمنة جوهريا لعلامات الزوال والعرضية. ولقد اشتد وضوح هذه البوادر خلال تجربة البحث عن سبب موت الظبية إذ انتهى هذا البحث إلى الإقرار بخساسة الجسد، وبانتماء الروح إلى عالم آخر أرقى وأشرف فنشأ منذ تلك المرحلة عند «حي» الميل الميتافيزيقي، ولقد استقر هذا الميل إلى أن بلغ تمامه في إدراك الذات الإلهية.

ويمكن اختزال معاني التلاشي إلى معنيين أساسيين هما أولا، معنى الاضمحلال في الذات العليا الذي نشأت عنه العديد مما يسميه ابن طفيل بالشبهات مثل شبهة الاتحاد وشبهة الشبه وشبهة الفناء، **وثانيا** معنى الموت بما هو شرط حصول اليقين، ولقد اقترنت تجارب حي بإرادة الاضمحلال وإرادة الموت، وكلاهما موصل في اعتقاده إلى تحقيق الوجود الحق بحيث أصبح الظهور يشترط حركة التلاشي.

٢ - مراحل التلاشي

يقول ابن طفيل إن الشيء العارف «أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد، ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه، بل يتوصل إليه به فهو العارف والمعروف والمعرفة وهو العالم والمعلوم والعلم، لا يتباين في شيء من ذلك. إن التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها، ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم»[٣٢].

أدرك «حي» الذات الإلهية وأدرك ألا واسطة بينه وبين موضوعه المدرك، فإدراكه للمطلق إدراك مباشر يجعل العقل والمعقول وفعل التعقل أمرا واحدا، لا فرق بينها، وبذلك انفتح العقل على الوجود المعقول فتحققت هويته وانفصل وجود الإنسان عن كل ما يتعلق بالجسد، وثبت انتماء النفس الناطقة إلى العالم الروحاني، وهكذا أدرك «حي» أن له شبها بالذات الإلهية. يقول ابن طفيل: «وكذلك رأى أنه بجزئه الأشرف الذي به عرف الموجود الواجب الوجود، فيه شبه ما منه من حيث هو منزه عن صفات الأجسام، كما أن الواجب الوجود منزه عنها»[٣٣]، ولما أدرك حي أن له شبها بالذات العليا بدأ في تحصيل صفاته، وبدأت مع ذلك مراحل تشبه

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 33 أبريل - يونيو 2005

الناسوتي باللاهوتي، وهو تشبه سيؤدي تدريجيا إلى تلاشي الإنسان واضمحلاله في الذات العليا، أي إلى فقدان الإنسان لكل مقومات الاستقلالية، مما جعل وجود حي سعيا مستمرا نحو الله، أفقد الإنسان خصوصية وجوده. يقول ابن طفيل: «فرأى أيضا أنه يجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاته لنفسه من أي وجه أمكن، وأن يتخلق بأخلاقه ويقتدي بأفعاله ويجدّ في تنفيذ إرادته ويسلم الأمر له ويرضى بجميع حكمه رضا من قلبه ظاهرا وباطنا بحيث يسر به وإن كان مؤلما لجسمه وضارا به ومتلفا لبدنه بالجملة»[٢٤].

ولما تأكد شبه «حي» بالذات العليا وتأكدت ضرورة تحصيل صفاته، أخذ «حي» في القيام بجملة من الأعمال وجهها نحو ثلاثة أغراض: أما العمل الأول فعمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق وهو عمل واجب من جهة ما له بدن، وعمل يتشبه به بالأجسام السماوية، وهو عمل واجب من جهة ما له الروح الحيواني المتصف بالشوق والنزوع، وعمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود، وهو عمل واجب «من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود»[٢٥].

أما التشبه الأول فيحصل به حفظ الروح الحيواني، ويحصل من التشبه الثاني حظ عظيم من المشاهدة، ولكن يخالطها شوب فلا يتحقق له عقل ذاته، ويحصل من التشبه الثالث «المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود. والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذاته نفسه، وفنيت وتلاشت وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود جل وتعالى وعز»[٢٦].

وهكذا كان هدف حي بن يقظان يتمثل في تحقيق الاستغراق المحض ولهذا السبب ألزم نفسه طريقة معينة في الغذاء وأخذ يتتبع صفات الأجسام السماوية وهي ثلاث:

أ - صفة لها بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد، كالإضاءة والتسخين فألزم نفسه أن يعين ذا الحاجة والعاهة.

ب - صفة لها في ذاتها فهي شفافة، طاهرة، ناصعة ومتحركة بالاستدارة، فألزم نفسه دوام الطهارة حتى أصبح يتلألأ حسنا وطيبا والتزم ضروب الحركة على الاستدارة.

ج - صفة لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود تشاهده مشاهدة دائمة وتتشوق إليه، ولا تعرض عنه، فألزم نفسه ملازمة الفكرة في واجب الوجود وقطع علائق المحسوسات، ورام الا يفكر في شيء سواه ولا يشرك به أحدا، «فكانت فكرته في بعض الأوقات قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود، ثم تكر عليه القوى الجسمانية وتفسد عليه حاله»[٢٧]، وكان كلما تخلصت فكرته عن الشوب لاح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث، فجعل يطلب هذا التشبه الثالث فتشبه أولا بصفات السلب، وهي التنزه عن الجسمانية، فطرح الاعتناء بالحيوان والنبات والرحمة لها وطرح حركة الاستدارة واقتصر على السكون في مغارته مطرقا غاضا بصره معرضا عن جميع المحسوسات.

وتشبه ثانيا بصفات الثبوت، كالعلم والقدرة والحكمة، وبدأ هكذا مسار التلاشي سلبا بالكف عن كل الأفعال إلا تأمل الذات الإلهية وإيجابا بالرغبة في تحصيل العلم والحكمة النظرية، وقد بلغت سيرورة التلاشي هذه حدها حين أدرك «حي» أن وجود ذاته في أثناء المشاهدة «شوب في المشاهدة، وشركة في الملاحظة»، وهكذا طلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك وتلاشى الكل واضمحل ولم يبق إلا الواحد الحق.

خلاصة القول

أن مرتبة المشاهدة بما هي مرتبة ظهور الذات الإلهية تقتضي من العقل المدرك طلب الفناء في معقوله، وذلك لأن الموضوع المدرك ليس جوهرا، بل ذاتا لها كل مقومات الحياة والفعل، فواجب الوجود يقتضي حضوره فناء كل الأشياء دونه ولهذا جاهد «حي» نفسه حتى أفناها بحيث يمكن القول بأن حركة الظهور وحركة التلاشي ليستا حركتين خاصتين بالإنسان، وإن كان حدوثهما يتم في الإنسان. فحركة التعقل هي حركة تعقل الذات العليا لذاتها، غير أن هذا التعقل يتم في كائن مخصوص هو الإنسان. فالإنسان في هذه الرسالة منفعل وليس فاعلا، وهو ينتمي إلى سيرورة كلية هي سيرورة ظهور الذات العليا، ولهذا السبب كان صفاء المشاهدة يقتضي من الإنسان إرادة الفناء وإرادة التلاشي، ولعل هذه الإرادة بوصفها شرط الوجود الحقيقي هي التي جعلت تجربة الجماعة التي خاضها «حي» تجربة عرضية، وزائلة يمكن حذفها دون الإخلال بمضمون الرسالة، وإن كان بعض الشراح يرى أن الغرض الأساسي من هذه الرسالة إنما هو تحديد العلاقة بين العقل والنقل، غير أن الأمر الذي أردنا الكشف عنه هو أن المضمون الجوهري لهذه الرسالة مضمون لا إنساني، بمعنى أنه مضمون لا يحفظ للإنسان مكانة إيجابية ولعله المضمون ذاته الذي طبع الحكمة المشرقية بطابع مميز جعلها في جوهرها حكمة لاهوتية.

إن الأمر الذي قصدنا التنبيه إليه في هذا البحث يتمثل أساسا في العلاقة الغريبة والمحيرة التي تصف صلة العقل بالمعقول، ولعل المسألة الأساسية التي حثتنا على الاهتمام بهذه العلاقة هي أولوية المعقول على العقل، فالشيء الذي ظهر أولا هو المعقول المتمثل في الذات الإلهية ثم ظهر العقل بوصفه ملكة منفعلة.

وقد نتج عن هذه العلاقة على المستوى المعرفي علاقة أخرى على مستوى آخر هو المستوى الأنطولوجي، فقد ارتبط وجود الإنسان كعقل بإرادة العدم. فهل يمكن تأويل هذا الانقلاب المفاجئ للوجود إلى إرادة للعدم تأويلا يتفق مع مضامين الرسالة؟

فالرسالة في ظاهرها تبدو قولا في النفس، وتبدو كذلك قولا في العلاقة بين العقل والنقل، أي أن مضمونها يبدو نظرية في المعرفة أو نظرية في التعقل [٢٨]، إلا أن الأمر ليس كذلك، فالرسالة في جوهرها مبحث وجودي أدى إلى هذه القضية الغريبة التي حاولنا الإشارة إليها والمتمثلة في ربط الوجود الحق بإرادة العدم، فكيف يكون الوجود مشروطا بإرادة العدم؟

الهوامش

1 ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبدالملك)، ولد قبل ٥٠٦هـ/ ١١١٠م في قادس (وادي آش) من إقليم غرناطة، عمل كاتبا وحاجبا لحاكم غرناطة من قبل الموحدين ثم شغل المنصب نفسه في سبتة وطنجة ثم عُيِّن طبيبا ووزيرا ليوسف بن عبدالمؤمن الموحدي، وظل مقربا عند ابنه يعقوب المنصور إلى أن وافاه الأجل المحتوم بمراكش عام ٥٨٠هـ/ ١١٨٥م.

2 يعزو المؤرخون إلى ابن طفيل كثيرا من المؤلفات منها: أسرار الحكمة المشرقية، ورسائل في النفس ومؤلفين في الطب، وقد ذكر ابن رشد الفيلسوف أن ابن طفيل له في الفلك نظريات قيمة، وذكر أبو إسحاق البتروجي في إحدى رسائله في الفلك أنه رأى لأستاذه ابن طفيل نظريات فلكية يصح أن تحل محل نظريات بطليموس (Ptolimé) . هذه المؤلفات لا نجد لها أثرا ما عدا رسالة «حي بن يقظان» أو (أسرار الفلسفة الإشراقية).

3 قصة «حي بن يقظان» تناولها ثلاثة من المشتغلين بصناعة الفلسفة هم: الشيخ الرئيس ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، وابن طفيل، وشهاب الدين يحيى السهروردي - شيخ الأشراق، ولد عام ٥٤٩هـ/ ١١٥٥م. فلئن كان «حي بن يقظان» في نظر ابن سينا هو العقل الإنساني، وفي نظر ابن طفيل هو الإنسان نفسه باحثا منقبا عن التجربة الوجودية، فإن حي بن يقظان عند السهروردي هو الإنسان الذي اكتمل عقله، وأراد أن يصل عن طريق الكشف والذوق إلى معرفة العالم (الذات العليا).

4 تدور حوادث قصة ابن طفيل الفلسفية، في جزيرتين، يعيش على إحدى هاتين الجزيرتين مجتمع إنساني له شرائعه وتقاليده الخاصة، وعلى الأخرى يعيش رجل «متوحد» يدعى حي بن يقظان. إن ظهور حي في هذه الجزيرة سر عجيب، فإما أن يكون بالتوالد الذاتي من مادة قد نفخ العقل الفعال فيها قوة روحية من عنده، وإما أن يكون قد ألقي به في البحر طفلا، فتقاذفه الموج إلى شاطئ الجزيرة، وفي كلتا الحالين فقد قامت غزالة من غزلان الجزيرة، قد فقدت طلاها، وأرضعت الغزالة الطفل وحضنته.

5 يتخذ ابن طفيل، حي بن يقظان طريقة ليعرض تاريخ الإنسانية.

6 منذ ظهور الإنسان على هذا الكون، متدرجا في ذلك عصرا عصرا ومرحلة مرحلة، بدأ «حي» تاريخه من حيث هو إنسان. هذا الإنسان في سيرورة حياته مسيرة البشرية جمعاء من أساليب العيش ووسائله، إلى التطور في مجال الوعي والإدراك، وإن العقل الإنساني بإمكاناته الذاتية ودونما وسيط يستطيع أن يرتقي من المحسوس إلى المعقول، ومن العياني إلى المطلق.

7 حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق أحمد أمين (سلسلة ذخائر العرب)، دار المعارف في مصر - القاهرة، ١٩٥٢، ص: ٩٩ - ١٠٠.

8 ابن طفيل: «حي بن يقظان»، نفسه: ص ١١٤.

يقول ابن طفيل على لسان «حي»، ثم أدركت «أن لا ذات» مغايرة لذات الحق وأن حقيقة ذاتي هي ذات الحق، وأن الشيء الذي كان يظن أولا أنه ذاتي المغايرة لذات الحق ليس شيئا في الحقيقة، بل ليس شيئا إلا ذات الحق، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع في الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها. (نفسه: ص١١٥)، فالعلة إذن، هي ذاتها معلولاتها من حيث الكينونة، إذ هذه ليست غير امتداد لعلتها في الزمان وتحقيق لإرادتها في المكان، وإن تنزهت هذه العلة عن أي شيء يتصل بجسمانية معلولاتها. وبذلك فالوجود، بعلته الأولى، واحد «لا غير ولا غيرية»، وإنما وحدة تختفي وراء التعدد، بل تؤكد وحدتها بهذا التعدد.

9 نفسه، ص٦٠.

10 ابن سينا: تفسير كتاب «أثولوجيا» من «الإنصاف»، راجع د. عبدالرحمن بدوي: «أرسطو عند العرب»، (وكالة المطبوعات الكويتية)، ط٢، ١٩٧٨، ص٤٤.

11 ابن طفيل: «حي بن يقظان»، ص ٧٠.
12 نفسه، ص١٠٥.
13 نفسه، ص ١١٧.
14 نفسه، ص١١٨.
15 نفسه، ص٧٢.
16 نفسه، ص٧٣.
17 نفسه، ص٧٨.
18 نفسه، ص٩٩.
19 نفسه، ص١٠٠.
20 نفسه، ص٦٦.
21 نفسه، ص١٣٠.
22 نفسه، ص١٠٦.
23 نفسه، ص١٠٦.
24 نفسه، ص١٠٦.
25 نفسه، ص١٠٧.
26 نفسه، ص١٠٨.
27 نفسه، ص١١٢.
28 فتحت قصة حي بن يقظان المجال لعدة قراءات نذكر منها:

١- القراءة التضمينية: المعتمدة على الجانب الدلالي، الثقافي والديني للقصة، وهو ارتقاء «حي» من المحسوس إلى المعقول ليصل بقواه الطبيعية إلى معرفة الإله والعالم، ومن أبرز القراءات نذكر: كامل كيلاني، جميل صليبا، محمد غلاب، عبدالحليم محمود، تيسير شيخ الأرض، أحمد أمين، محيي الدين عزوز.

٢- القراءة التفكيكية: وتعتمد على التفكيك الداخلي للنص، معتمدة على الجانب المقارن للنصوص، وتتبع مسار الأفكار وتطورها، ومن أبرز هذه القراءات نذكر لي غودمان Lee Goodmen، ليون غوتيي Leon Gauthier، فاروق سعد.

٣- القراءة الإسقاطية: وتعتمد على تضخيم القصة وما يحمله النص من نظريات ومرجعيات فلسفية. ومن أبرز القراءات نذكر سلمون مونك S. Munk وإدوارد بوكوك Edward Pocock.

٤- القراءات النقدية: وتعتمد على الطابع المفهومي للقصة، متسائلة باستمرار حول المشروعية الإبستمولوجية مؤسسة رؤيتها على البعد الشمولي للدلالات ووظيفة النص المراد قراءته تاريخيا وإيديولوجيا مع تحليل النص من حيث القراءة اللسانية والسيكو - سوسيولوجية، ومن أبرز القراءات نذكر: محمد عرقون: «مساهمة في دراسة الإنسانوية العربية، مدني صالح: «ابن طفيل قضايا ومواقف».

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 33 أبريل - يونيو 2005

السوفسطائية وسلطان القول
نحو أصول لسانيات سوء النية

د. محمد أسيداه (*)

١ - تمهيد

لقد طرحت السوفسطائية على الفلسفة إشكالات فكرية ومنطقية وأخلاقية ولغوية، فعدت معرفتها معرفة زائفة ومموهة ومتهافتة تنقض نفسها بنفسها، ووصمتها بكونها انتهازية مستهترة ومماحكة تتلاعب باللغة. لذلك لم تكن الإحراجات التي كانت تدفع إليها الفكر لتمر من دون نقد أو تأثيم، لكنه نقد وتأثيم لم يريا فيها إلا وجهها السلبي.

وقد آن الأوان لإعادة الاعتبار إليها، لا سيما أن كثيرا من الممارسات القولية الراهنة: سياقاتها ودوافعها وأغراضها، لا تختلف عنها في شيء، بل تشهد لها وتصدقها. لذلك يرمي هذا البحث إلى إعادة النظر في الأحكام التي أصدرت على السوفسطائية، وذلك:

أولا: بتقديم سياق السوفسطائية من حيث هويتها وانشغالاتها النظرية والعملية.

ثانيا: بتأمل استلزامات تلك الانشغالات التي تشكل أصول مفهوم لسانيات سوء النية.

يتحكم في صياغة هذا البحث توجه فلسفي لغوي حجاجي، مفاهيمه المفتاح هي: فلسفة - سفسطة - مراء - مناقضة - ازدواج الخطاب - خطابة / بلاغة - خطاب قوي - أنطولوجيا - لوغولوجيا - لوغوس - كايروس - جدل - فارماكون - مغالطة - سوء النية.

(*) باحث من المغرب.

لا يذكر حد «سوفسطائي» إلا ويقترن بالمعنى الزري، والقدح المعلن، والامتعاض المسبق، والتنقيص المجحف. لا سيما إذا ورد في سياق وصف، أو بالأحرى وصم، من يخالف في النحلة والملة، أو المعرفة والمنفعة أو نسق التفكير والتأويل، هكذا أحرق أرستوفانس قديما، بيد إحدى شخصيات ملهاته المسماة بـ «السحب»، مدرسة سقراط[1]، وحوكم سقراط للاشتباه فيه سوفسطائيًا[2]، وعادى أفلاطون السوفسطائيين وسخر منهم في بعض محاوراته[3]، وسفّه أرسطو أحلامهم وبصّر بمغالطاتهم[4]، ووصف الشيخ الرئيس ابن سينا أهل الكلام في زمانه بالمشاغبة (=السوفسطائية)[5]، واعترف الغزالي بأنه قد «مر على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال»[6]، مدرجا باطنية زمانه في جنس السوفسطائي، ووصف ابن رشد بالسوفسطائية، الكثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها[7]. وكل هذه المواقف تجعل النعت بالسفسطة ومشتقاتها تأثيما وذما ونزعا للشرعية[8]، لكونه مرادفا للنعت باللا عقلانية والمغالطة وصناعة الأوهام.

٢ - السوفسطائية: المفهوم وسياق الظهور

ليس من اليسير تبين حقيقة السوفسطائيين التاريخيين الذين عاشوا في أثينا في القرن الخامس ق. م. فالشهادات التاريخية عنهم هي شهادات خصومهم، وكتاباتهم ضاعت تقريبا، وهذان الأمران يشكلان عائقا أمام تكوين معرفة شافية بهم، تعكس بأمانة ما كانوا يمثلونه فعلا على صعيد المعرفة والمجتمع والسلطة. فكتب تاريخ الفلسفة لا تقبل السفسطة إلا سلبا، ولا تذكرها إلا بوصفها خطابا شاذا تصدت له الفلسفة وطردته من حوزة الخطاب المقبول حتى تكون فلسفة، وليس هذا التاريخ في هذا الموضوع سوى تاريخ مكتوب بأفكار أفلاطون، التي تجد أصلها في محاورات سقراط، وامتدادها في مؤلفات أرسطو. وبما أنه من غير المعقول اليوم - وما بقي أحد أفلاطونيا - الركون إلى مثل هذا التاريخ وإلى الأحكام التي صدر عنها، فإنه من المناسب نقل جزم هيغل بأن «دراسة تاريخ الفلسفة هي دراسة الفلسفة ذاتها»[9]، إلى دراسة تاريخ السفسطة، وأصبح من الوارد الآن الحديث عن تاريخ سوفسطائي للفلسفة[10].

ليس هناك سوفسطائية بمعنى المدرسة أو المذهب (كما هو الشأن مع الأيونيين والفيثاغوريين والإيليين والأورفيين). هناك سوفسطائيون فقط، وحدٌّ سوفسطائي لا محتوى له إلا ما صدقه، لأنه يأخذ معاني متباينة من سوفسطائي إلى آخر، وإذا كان هناك سوفسطائيون فقط فإن ذلك يفرض القيام بعرض شامل لأشخاصهم ومذاهبهم، وهو ما يتطلب حيزا أكبر يجعل البحث أعقد وأعوص، ما دام بعض السوفسطائيين لا يُعرف عنهم إلا أسماؤهم، وما دام ما وصل عن بعضهم قليلا[11]، لذلك ربما كان من الأنسب كما يقول كيرفرد «القيام بإعادة تأويل لطبيعة الحركة، وإعادة تقويمها في شموليتها»[12]، ولا يعني هنا نعت

السوفسطائية بالحركة الإيحاء بمذهب معين يقول به جميع السوفسطائيين، فإنهم كانوا طرائق قددا، لا تجمع بينهم سوى «نسبة لحظة تاريخية ومنزلة اجتماعية... فوحدة الحركة السوفسطائية هي بالأحرى وحدة خارجية»[13]. لقد كان السوفسطائيون - يقول إميل بريهييه ملخصا نشاطهم ببراعة - «معلمين يرحلون من مدينة إلى أخرى بحثا عن السامعة، يعلمون تلامذتهم - لقاء أجر متفق عليه - عن طريق شرح مؤلف ما أو سلسلة من الدروس، مناهج الدفاع بنجاح عن أي دعوى، كيفما كانت، مستبدلين بالبحث عن الحقيقة ونشرها البحث عن الغلبة التي تقوم على أساس الإقناع والإلزام والإغراء»[14].

كيف ظهرت إذن هذه الحركة؟

ليس المجال هنا مجالا لبيان الشروط الضرورية أو الكافية لهذا الظهور، ولكنه مجال لتبيين التحول الذي طرأ على أصعدة معينة في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م، تجعل هذا التطور مقبولا لأسباب معقولة، ومن هذه الأسباب ما هو فكري، وما هو سياسي، وما هو ديني، وما هو اجتماعي، ساهمت جميعا في هذا التحول، فـ **الفكري** يتمثل أساسا في الحيرة من أمر العقائد المتناقضة التي كانت تعتنق وتبحث في تفسير معنى الوجود، وقد شكلت هذه التناقضات إحراجا للعقل، فهل يصدق المرء هرقليطس أم بارمنيدس؟ أناكساغواس أم انباذوقليس؟ أم يتبع أصحاب المذهب الذري؟ وكان من نتائج هذه الحيرة أن تحول وجه النظر من تأمل الظواهر الطبيعية إلى تأمل الذات المدركة[15]. وأما السياسي فيتمثل في التغيرات السياسية التي طرأت على أثينا بعد انتصارها على الفرس سنة ٤٨٠ ق.م، ما أكسبها منزلة كبرى بين المدن اليونانية، وجعل منها قبلة الطامحين، ساعد ذلك سيادة المؤسسات الديموقراطية بعد الإصلاحات التي بدأت بأثينا في (٤٦٢-٤٦١ ق. م)، ونتج عنها ما يمكن عده ديموقراطية تامة خالصة[16]، عرفت أوجها مع عصر بركليس (٤٤٩-٤٢٩ ق. م) راعي السوفسطائيين، ثم سيادة سلطة المجلس والانتخابات والمساواة في الشؤون المدنية[17]، وحرية القول[18]، لذلك فإن سياسة هذه الشؤون كانت تتطلب الكفاءة والبراعة في استعمال الخطاب، وهو ما يفسر تطور الحاجة إلى خدمات السوفسطائي، فالوصول إلى السلطة كان يمر عبر إتقان اللغة والحجاج، لأن السلطة ليست إصدارا للأوامر فقط، بل إقناع وإغراء وتعليل [19]. وفي هذا السياق نادى السوفسطائيون بأنفهسم معلمي الفضيلة (arete) التي كانوا يعرفونها بوصفها مجموع الخصال الإنسانية التي تضمن النجاح السياسي[20]. وأما الديني فيتمثل في «انهيار الأساطير القديمة التي كانت تفسر الكون والنظام الاجتماعي السائد... لتبدو فيما بعد مجرد أساطير لا غير، فاقدة مصداقيتها بفقدانها أي سلطة تأسيسية»[21]، ذلك بأن الأساطير القديمة كانت تشيع أفكارا عن المصير اليائس للإنسان في علاقاته بإرادة الآلهة[22]، وكانت تقدم أجوبة من دون أن تصوغ أسئلة على نحو صريح، وحتى عندما كانت توظفها

التراجيديا فإنها لم تكن توظفها إلا لتطرح من خلالها إشكالات لا تتضمن حلا[٣٣]، حتى تزعزعت ثقة الناس بمفهوم الدولة الإلهية، ومن ثم بالقوة الغيبية التي يلوح بها الدهاة لإخضاع الأغلبية لهم[٣٤]. وأما **الاجتماعي** فيتمثل، من جهة، في ما نتج من آثار عن التنقل والترحال، والاحتكاك بالأجانب عن طريق الحروب والتجارة، حيث تحولت أثينا من اقتصاديات دولة المدينة إلى اقتصاديات الإمبراطورية[٣٥]، وما صاحب ذلك من تعرف الحضارات المختلفة على عاداتها وتقاليدها وقوانينها؛ ليتضح «أن اللغة ذات أصل تعاقدي، وكذا الدولة والقوانين نسبية»[٣٦]. ويتمثل من جهة أخرى في أزمة الحضارة الأرستقراطية[٣٧]، وهي أزمة اقترنت تربويا بواقع جعل التربية التي كان يقدمها الشعراء ومحفوظاتهم متجاوزة، ولم تعد تشكل الغذاء الثقافي الوحيد[٣٨].

أمام هذه الشروط لم يكن بد من أن يلجأ الإنسان إما إلى التعصب، وإما إلى صورة من صور اليأس الأخرى؛ إذ ما سبب كل ذلك وما جدواه؟ وهل هناك حقيقة؟ وهل يستطيع الإنسان الفاني بلوغها؟ وكان أعقد هذه الأسئلة هو: إلى من تكل تربية أبنائك - إن وجدوا - في ظروف كهذه؟[٣٩].

كانت الحاجة ماسة إذن إلى مربين، وكان هؤلاء هم السوفسطائيين الذين يصفهم هيغل بـ «أساتذة اليونان»، فماذا كان يعلم هؤلاء السوفسطائيون المربون؟

٢ - تعليم السوفسطائيين: محاوره وصيغه

يذهب جورج سارتون إلى أن لفظ سوفسطائي كان يعني «بحسب الاستعمال السائد حوالي آخر القرن الخامس ق.م معلما للنحو والبيان والمنطق والفصاحة، وكان محترفا يعلم الشبيبة آداب السلوك والحكمة وسبل السعادة، وبعض هؤلاء السوفسطائيين بل أكثرهم رجال أفاضل، وفريق من اللامعين نفعي ومراء...، ويظهر أن عدد هذا الفريق كان يزداد مع مرور الزمن، بحيث أخذ يلصق باسم سوفسطائي المعنى الزري الذي احتفظ به حتى عصرنا هذا»[٣٠]. ولعل هذا التمييز بين فريقين من السوفسطائيين (وهو تمييز حدسي، لأن سارتون لا يذكر في من ذكر من السوفسطائيين - وهو لا يرجو خيرا من مصاحبتهم لأنهم أوغاد! - من هو فاضل ومن هو نفعي ومراء)[٣١]. هو ما يجعل كل وصف قدحي نسبيا، وكل صورة عامة عن السوفسطائيين مغلطة. ولكن النظر إلى تعليمهم من جهة سن متعلميهم يبين أن الوصف بـ «النفعي والمرائي» لا ينطبق إلا على التعليم العالي، التعليم الذي يرمي إلى إكساب الفضيلة (أريتي) أو الحكمة (صوفيا) اللتين تعنيان الكفاءة العملية، أو بحسب صياغة أثيرة لدى السوفسطائيين: ملكة الحكم والكلام والفعل، باعتبارنا أعضاء في أسرة أو في مدينة[٣٢]. أما التعليم الأولي فلم يكن اختصاص كل السوفسطائيين، ففي محاورة بروتاغوراس يميز السوفسطائي بروتاغوراس

تعليمه عن باقي السوفسطائيين الآخرين، من مثل هيبياس، الذين يعاملون الشبان بشكل مهين عندما يثقلون كاهلهم بمعارف سبق أن تلقوها باكرا، كالحساب والهندسة والموسيقى. أما هو فإن من يجلس إليه فـ «لن يتعلم إلا العلم الذي جاء من أجله، وهذا العلم هو الفضيلة التي ستعلمه فيما يخص شؤون الأسرة كيف يدبر بيته أحسن تدبير، وفيما يتعلق بشؤون المدينة كيف يكون في أحسن حال للعمل من أجلها فعلا وقولا»[٣٣]. ففي هذا النص المحكي عن بروتاغوراس، والسياق الذي ورد فيه، حقائق لا بد من تسجيلها: فهو يصور من **جهة أولى** تهافت الشبان الأثرياء على تعليم السوفسطائيين، ومن **جهة ثانية**، سمعة بروتاغوراس عندهم، وهو ما يعبر عنه سلوك هيبوقراط، إذ أتى باكرا ولما تطلع الشمس ليطلب وساطة سقراط للاختلاف إلى حلقة هذا السوفسطائي. وطلب هيبوقراط هذه الوساطةَ معناه أنه لم يكن من السهل الانتساب إلى حلقة أي سوفسطائي مقابل الأجر فقط! وهذا يطعن في الزعم الذي يقول إن السوفسطائيين لم يكن يهمهم إلا المال. ويبين من **جهة ثالثة** أن السوفسطائيين كانوا يعلّمون مقابل أجر، وهذا هو سبب التحامل عليهم بنعتهم بالتجار. ويصور من **جهة رابعة** أن تعليم السوفسطائيين ليس واحدا بعينه، فهو كما يختلف في مواده يختلف في مستوياته، وهذا يعني أن بروتاغوراس يجعل من تعليمه ما يشبه تعليما عاليا، تعليما موضوعه شؤون البيت وشؤون المدينة (الدولة)، يؤهل لإتقان الفعل والقول: البلاغة في كل شيء.

٣-١ : محاور التعليم السوفسطائي

لا يمثل روميير إلا لموضوعين كان يشترك فيهما السوفسطائيون، وهما إشكال العلاقات بين الطبيعة والقانون، ثم العناية المولاة للمشاكل المتعلقة باللغة[٣٤]، وهي عناية غير مفصولة عن تصور تام للكون والإنسان، كما يقول برونشفيغ[٣٥]، وأما كيرفرد[٣٦]، فلا يتردد في وصف نوعية المشاكل التي تقراها السوفسطائيون وناقشوها في تعليمهم بـ «الحداثية»، فهناك أولا المشاكل الفلسفية في نظرية المعرفة والإدراك الحسي، وطبيعة الحقيقة (Truth)، والعلاقة بين ما يبدو وما هو واقع وحقيقي، والعلاقة بين اللغة الفكر، ثم سوسيولوجيا المعرفة التي تتطلب البحث، لأن أغلب ما نفترض أننا نعرفه يبدو أنه مشروط اجتماعيا وإثنيًا، ثم مشكل تعذر أي معرفة عن الآلهة، والإمكان القاضي بأنها لا توجد إلا في أذهاننا فقط، أو أنها ابتداعات بشرية احتيج إليها لتلبية حاجات اجتماعية فقط، والمشاكل النظرية والعملية للحياة في المجتمعات، ومشكل الديموقراطية والمساواة والعدالة والقيم والقانون والعقاب والتربية والفضيلة، إنها محاور كبرى تناولها السوفسطائيون ولا يمكن أن تنزع عنها صفة الفلسفة بسبب أن «السوفسطائيين يمثلون على نحو مضبوط - يقول هيغل - عكس تفكيرنا الذي لا يهتم إلا بما هو معروف، ولا يبحث إلا عما هو موجود... [صحيح أن] أساتذتنا المفكرين هم أكثر براءة من السوفسطائيين، لكن هذه البراءة لا تنفع الفلسفة في شيء»[٣٧].

لم تكن هذه المحاور عروضا فقط، وتآليف تأملية، بل كانت حوارية ناتجة عن حجاج ومجادلة، أي أنها عولجت بطريقة استشكالية، وعولجت بهذه الطريقة لأنها كانت مشكلة.

٢-٣ : صيغ التعليم السوفسطائي

من صيغ التعليم السوفسطائي[٣٨] العروض العمومية Epideixis، التي تعد تعليما نظريا كان يقدم في مسرح أثينا أو في ساحة أولمبيا أو داخل بيوتات الأغنياء، وكانت موضوعاته مختلفة أخلاقية أو طبيعية، كما اتخذ شكل تمرينات خطابية حول موضوع أسطوري، على غرار ما فعل جورجياس في «تمجيد هيلانا» و«الدفاع عن بالاميدس»، وذلك لأجل تمرين خطباء المستقبل في ساحة العدالة أو المجالس التشريعية[٣٩]. وقد كان هدف هذه العروض هو تعليم طائفة من المواضع المشتركة (Topiques)، أو وجهات النظر التي تعتمد لأجل الدفاع عن الدعوى وإبطال دعوى الخصم، وكذلك عرض الحجج المتقابلة في شأن موضوع موضوع، وكذا الإقدار على مهارة الإعلاء من قيمة شيء بالمدح أو التنقيص منها بالذم، أو تغليب حجة على حجة أخرى. وإذا كانت هذه الطريقة تؤهل التلميذ نظريا فإنه لا يستطيع الإبانة عن براعته إلا إذا كان قادرا على الارتجال والكلام عن أي موضوع طارئ بتطبيق ما اكتسبه، وهذا ما تمثله مقامات الارتجال، التي يعد بروتاغوراس أول من ابتدعها. فقد كان قادرا - برواية سقراط - على الكلام في أي موضوع، وعلى تعليم الجميع الكلام على ذلك النحو[٤٠]، وكان جورجياس ذا قدرة كبيرة على الارتجال وعلى الإجابة عن كل سؤال، حتى أنه - كما يقول بلسانه - لم يطرح عليه أحد مسألة بدت له جديدة[٤١]. وقل الشيء نفسه عن هيبياس، الذي كان ذا موهبة خطابية أهلته لكي يكون سفيرا لمدينته إليس مسقط رأسه[٤٢]. وهذه القدرة على الارتجال في مختلف المقامات، حول شتى الموضوعات، لا يمكن أن تقنع أو تغري ولا أن تستهوي إلا إذا كانت ذات لغة صحيحة لا استعجام فيها ولا شذوذ، ولا تناقض بين أولها وآخرها، وكانت ذات تناسب إيقاعي، وهذا ما يؤدي إلى الصيغة الثالثة، وهي نقد الشعراء، الذي كان يعد الدرس الأمثل عند السوفسطائيين لإبراز براعتهم اللغوية، لا سيما إذا علمنا أنه لم يكن من الممكن لمتمدرس في القرن الخامس ق.م أن يقرأ هوميروس أو هزيودس دون مساعدة لذلك كان على المعلم شرح الألفاظ الغريبة والاستعمال غير العادي، والإشارة إلى الاختلافات اللهجية من حيث التصريف والتركيب، ثم تقديم بعض المفاهيم الأولية عن نظم الشعر، فكان السوفسطائي يشير إلى بعض الاستعجامات أو الانحرافات أو التناقضات، كانتقاد بروتاغوراس لهوميروس في استعماله صيغة تفيد الأمر لا الرجاء والتضرع وهو يخاطب الآلهة: «أنشدي أيتها الربة في غضب»[٤٣]، أو انتقاده الشاعر سيمونيدس (Simonide) لتناقضه في قصيدة واحدة، عندما يقول: «من الصعب أن يصير الإنسان إنسان خير حقا»، و «من الصعب أن يكون

[الإنسان] فاضلا»[٤٤]. فبمثل هذا التحليل وغيره، انتهى بروتاغوراس مثلا إلى أن يميز لأول مرة أجناس الأسماء، وأزمنة الأفعال ووجوهها، وأن ينكب على تصحيح اللغة (Ortlogos)، وهو ما أوحى إلى بروديغوس بملاحظاته الدقيقة عن الاشتقاق وخاصية الألفاظ، ولهبياس أيضا بملاحظات عن المقاطع والأوزان والإيقاعات[٤٥].

إذن، إذا كانت العروض العمومية غايتها بيان المواضع التي تستقى منها الحجج المساندة أو المعاندة، ثم بيان كيفية إنشاء خطابين (حجتين) متقابلين في موضوع واحد، وكانت مقامات الارتجال إقدارا على الكلام في كل شيء، وكان نقد الشعراء تمرينا على الفصاحة، فإن هذه الفضائل - حتى إن اكتسبت كلها - لا تستجيب لكل الوضعيات، لأن من الوضعيات ما لا تفيد فيه الإنجازات ولا تنفع فيه غير المحاورات أو المجادلات، وفي بعض الحالات غير المغالطات. وهنا نصل إلى المجادلات المرائية التي تمثل الصيغة الرابعة، فالمراء (L'éristique) بدعة سوفسطائية تعتمد طريقة السؤال والجواب، وتجسد الصراع والتنافس الحجاجيين، وهذا ما يفيده اللفظ في أصله اليوناني (eris)، وهذه الطريقة حمل عليها أفلاطون حملة شعواء في محاورة الجمهورية[٤٦]، مما جعله يقرر منع الشبان الأحداث من تعلم الجدل (الديالكتيك)، لأنهم يوظفونه من أجل إحراج الكبار والمغالطة في المحاورة، بل إن هذا النوع من التعليم غالبا ما كان يجني معلموه ثمار العيشة من تلامذتهم[٤٧]. وإذا كان من المقرر أن المراء يستعمل طريقة السؤال والجواب، فإن الإشكال الذي يطرحه هو صحة نسبته إلى السوفسطائيين. فأفلاطون يرى أن هذه الطريقة في المحاورات هي طريقة سقراط، أما طريقة السوفسطائيين فالخطب الطويلة[٤٨]، وهذا راي غير وجيه، لأن السوفسطائيين - كما يذكر أرسطو في كتاب المغالطات السوفسطائية - كانوا يفضلون طريقة السؤال والجواب من خلال إلزام المجيب بالإجابة بنعم أو بلا، لأنها تيسر إفحام الخصم وتبكيته[٤٩]. على أن ثمة من ينسب المراء إلى زينون الإيلي الذي يساند في حجاجه المدرسة الإيلية (كزينوفان - برمنيدس - مليسوس) التي تقوم عقيدتها على وحدة الموجود وعدم قابليته للانقسام وثباته. وإذا صحت هذه النسبة فإن ذلك سيعني أن زينون استعمل حتما طريقة المناقشة بواسطة السؤال والجواب، وسيعني - إن صدق أنه مرائ - أنه سوفسطائي، وهذا غير وارد؛ لأن خطاب زينون كان خطابا مسترسلا لا يستلزم شيئا من قبيل المحاورة[٥٠]، على أن هذا لا يمنع أن يكون قد استعمل طريقة أخرى في الحجاج وهي المناقضة (Antilogie)، وهذه الطريقة غير المراء (التماس الغلبة عن طريق الإبطال)، وغير الجدل (استعمال طريقة السؤال والجواب عبر القسمة الثنائية وليس اعتمادا على التناقضات اللفظية كما هو تصور أفلاطون)، لأنها تقوم على الاستدلال على أن قولا من الأقوال يؤول إلى تناقض ذاتي، أو بعبارة أخرى إلى قولين يناقض أحدهما الآخر، وبهذا

المعنى فإن لها علاقة بالإبطال. وإذا اعتمدنا تأويل أفلاطون الذي يخصص مجال المناقضة بعالم الظاهر (عالم الحس)، دائم التغير والجريان باعتباره دائرا بين أن يكون شيئا وألا يكونه، سيكون زينون سوفسطائيا. والحال أنه ليس كذلك، فالاستدلال عند زينون هو سلاح لعقيدة ومذهب، يعتمد المفارقة، فبوضع بعض معطيات الحس المشترك مقدمة، كان ينجح في أن يستنبط منها زوجا من النتائج المتناقضة والضرورية أيضا. كأن يستنتج من فكرة الكثرة مثلا أن الموجود لا متناهي الصغر ولا متناهي الكبر، أو أن الموجود هو في الآن نفسه محدود ولا محدود[51]. وهذه الطريقة تشبه صناعة بروتاغوراس إذا نظر إليها من خارج صناعة الدفاع في كل موضوع عن مسانده (pour) ومعانده (contre)، إلا أنه بينما تدافع مناقضة زينون عن عقيدة ومذهب يعد المراء عند بروتاغوراس تطبيقا عمليا لنزعته النسبية، انطلاقا من مقالته: «الإنسان مقياس كل شيء» التي تنفي كل حقيقة كلية[52]، وتسمح في كل موضوع موضوع بالدفاع عن قضيتين متناقضتين، مما يلزم عنه تكافؤ الآراء والأدلة، لكن نظريا فقط، وأما عمليا فإن الإقناع لن يتم إلا إذا تغير اعتقاد إلى اعتقاد آخر، أي بجعل القضية الأقوى أضعف والأضعف أقوى[53]. وإذا نظرنا إلى استعمال المناقضة عند زينون وبروتاغوراس تبين أنها لا تعد في ذاتها سوى تقنية ليست صالحة ولا فاسدة[54]، تقنية من تقنيات الجدل لا تكون آثمة إلا إذا استعملت لأجل أهداف طائشة.

٣-٣ : السفسطة بوصفها مراء

تكون السفسطة مراء ويكون المراء سفسطة إذا كانا يرومان الغلبة في أي مناقشة، ومن محاورة أوثيديموس[55]، يمكن أن نستخلص أن المراء يقوم على آلية بحث معاني الحد وضبط الأقوال وتصحيحها والإبطال والمناقضة، وعلى مذهب يقول باستحالة التناقض والكذب والخطأ والجهل. وهذه المفاهيم لم تنبت في فراغ، ولكن لها جذورا في عقائد السوفسطائية، فإذا انطلقنا من مفهوم «اللوغوس»، الذي يعد مفهوما غاية في الالتباس، تبين لنا كيف يتكامل النظر والعمل عند السوفسطائية، فاللوغوس ذو مراجع ثلاثة.

١- مجال اللغة والصياغة اللغوية: الكلام - الخطاب - الوصف - القول - الحجج (باعتبارها معبرًا عنها بألفاظ).

٢- مجال الفكر والعمليات الذهنية: الإدراك - التفكير - الاستدلال - التعليل والتفسير (الحجة الصحيحة Orthologos).

٣- مجال العالم: ما نستطيع الكلام عليه أو التفكير فيه: مبادئه البنيوية - شكله - قوانينه الطبيعية[56].

فباعتبار هذه المجالات لا يمكن لأي خطاب الخروج على أحدها، لكنه يمكن لكل خطاب، عن أي مجال، أن يتضمن إحالة على مجال آخر أو عليها جميعا. فكل خطاب هو كلام

على - أو تفكير في - شيء موجود أو يفترض وجوده، لكن الخطابات لا تتماهى، بل تختلف إلى حد التناقض والصراع، وذلك دليل على إمكان خطابات لا خطاب واحد، ينتهي بكثرتها إلى أن تختزل في خطاب وخطاب مضاد، فكل ما ليس خطابا عن «س» يرتد إلى خطاب عن «لا - س»، يناقضه خطاب عن «س»، وهذا معناه أن الموضوع الواحد، وليكن «س»، يقبل خطابين مزدوجين أو «لا - أ».

ازدواج الخطاب هذا ملمح إلى ممارسة ديموقراطية، فخاصية الديموقراطية قبولها لقيام المعارضة، أي شرعية خطاب مقاوم لخطاب السلطة القائمة، وملمح إلى ممارسة قضائية، فالمحاكم تشهد دائما نزاع خطابين: الاتهام والدفاع. هناك إذن صراع وحركة وتغير في الكون، إنه واقع يساند هرقليطس ويعاند برمنيدس، واقع ينتج عنه خطابان متقابلان، سواء تعلق الأمر بما هو مرئي أو بما هو غير مرئي، فبخصوص الآلهة يتناقض خطابا الإيمان واللا إيمان، وفي الوجود تتهافت الأنطولوجيا كما صاغها برمنيدس (فإذا كان الموجود موجودا، فإن اللا موجود موجود أيضا)، وفي السياسة والتشريع تتقابل الخطابات (كتقابلها مثلا في مقتل المتفرج في ميدان الألعاب الرياضية بسبب إصابته برمح، فهل سبب موته هو الرمح (كما سيقول الطبيب)، أم هو الرياضي (كما سيقول القاضي) أم منظمو الألعاب (كما سيقول الحاكم)[٥٧]، وفي مجال الرياضيات يتناقض ما هو مرئي وما هو غير مرئي: (إذ يقال إن المستقيم المماس لدائرة يمر بها في نقطة واحدة، لكننا إذا رسمنا دائرة ومستقيما ملموسين أدركنا أن المستقيم يمر دائما بأكثر من نقطة)[٥٨].

إن هذا التقابل بين الخطابات وازدواجها سيدفع حتما إلى التشكيك في وجود حقيقة على الإطلاق، والاعتقاد عكس ذلك في حقيقة نسبية ونقدية، ومن ثم نقل النقاش / الخطاب من الانصباب على س إلى من يتكلم على س، حيث يصبح من يتكلم (الإنسان) مقياسا لكل شيء، كما يقول بروتاغوراس: «الإنسان مقياس كل شيء، فما يقول عنه إنه موجود فهو موجود، وما يقول عنه إنه ليس بموجود فهو ليس بموجود»[٥٩]. فالأشياء توجد بحسب ما تبدو لي، فالريح قد تكون دافئة بالنسبة إلي وباردة بالنسبة إليك، دافئة بالنسبة إلى ما يحسها دافئة وباردة بالنسبة إلى من يحسها باردة، وإذا كانت الأشياء بحسب من يحسها أو يظنها الإنسان فإنه يلزم عن هذه الدعوى استحالة الكذب واستحالة الخطأ واستحالة الجهل واستحالة التناقض واستحالة الإبطال أو التبكيت.

٢-٣-١ : استحالة الكذب والخطأ

إذا قال بروتاغوراس إن الريح تبدو له باردة، فإنه لا يكذب، **أولا**: لأن قول الكذب (أو قول قضية كاذبة) مستحيل، **وثانيا**: لأنه عندما يتكلم أحد ما على شيء ما [الريح] فهو يتكلم على ما هو موجود [بارد]، لأن ما هو غير موجود [دافئ مثلا] غير موجود [بالنسبة إليه، فهو

لا يحس إلا البارد]. ولا يمكن له ولا لأحد غيره البتة أن يتكلم على أشياء غير موجودة، لأنه إن تكلم عليها صارت موجودة، وبما أنه يستحيل أن يجعل أحدٌ ما شيئا غير موجود [دفء الريح في هذه الحالة] موجودا، فإنه لا يكذب، وإذا تكلم أحد ما، فإنه يقول الصدق وما هو موجود، إذن فالكذب مستحيل، ذلك بأنه إما أن يقول الصدق عندما يتكلم وإما أنه لا يتكلم[١٠]، وإذا كان الإنسان إما أن يقول الصدق عندما يتكلم وإما أنه لا يتكلم، فإن ذلك معناه أنه لا يخطئ، لأن الخطأ (هو) ما هو في غير محله، أي ما هو غير موجود، وقد سبق أن ما هو غير موجود لا يقال، فالخطأ إذن مستحيل.

٢-٣-٢ : استحالة التناقض والإبطال

والآن هب أن شخصين ينشئان قولين، فهما إما أن يقولا الشيء نفسه (كأن يقولا الريح باردة)، فلا تناقض إذن، وإما أن يقول أحدهما ما هو موجود (ما هو صادق)، لأن الشيء الذي يتحدث عنه هو كما يتحدث عنه [الريح باردة]، ويقول الآخر شيئا مختلفا، وهو موجود أيضا (= صادق، ولأنه صادق فسيكون كلامه كلاما على شيء مختلف عما تكلم عليه الشخص الأول [الريح دافئة]). إذن فكلا الشخصين يتحدثان عن شيئين مختلفين، وبما أنهما كذلك فإنهما غير متناقضين، لأنهما لا يتكلمان على الشيء نفسه، لكن أحدا منهما يقول ما هو موجود (= يقول ما هو صادق لأن الشيء الذي يتكلم عليه هو على النحو الذي يقول عنه إنه موجود عليه)، ويقول الآخر شيئا مختلفا من حيث اللفظ، وبالنحو الذي يتكلم عليه عادة بوصفه غير صادق، لكن لأنه غير صادق، فإنه لا يكون بصدد أي شيء البتة. إذن، فهو ليس بصدد ما يحيل عليه القول الذي نطق به الشخص الأول، إنه لا يستعمل إلا كلمات تحيل على لا شيء، ومن ثم لا تناقض القول الصادق الذي نطق به الشخص الأول[١١]. فلا تناقض إذن، ولأنه لا تناقض، فالتناقض مستحيل[١٢]. وإذا كان التناقض مستحيلا، فإنه لا إبطال، لأن الإبطال إثبات نقيض قول أو بيان تناقضه مع قول آخر. ولأن التناقض مستحيل فالإبطال مستحيل. ليس هناك إذن كذب ولا خطأ ولا تناقض ولا إبطال، هناك قول يقول ما هو موجود، أي يقول علما، فالقول إذن علم، وبما أن كل قول علم، فإنه لا جهل، لأن الجهل مستحيل.

يمثل مذهب «الإنسان المقياس» صياغة أولى للنزعة الذاتية، وإنكارا ضمنيا لمبدأ عدم التناقض، فإن الذي يقول عن الريح الواحدة بعينها دافئة وغير دافئة، يبدو أنه يقول قولين متناقضين «الريح دافئة، الريح غير دافئة».

وإذا كان مقتضى هذا المقياس يفيد بأن لكل فرد رأيا، الا يتهافت ذاتيا ويدمر نفسه بنفسه؟ إذ ما جدوى تعليم السوفسطائيين فن الإقناع ما دامت الآراء متكافئة وكذلك الحجج؟

لقد سبق أن تبينا أن الآراء تنتهي - في عرف السوفسطائية - إلى رأيين اثنين متقابلين ينبغي عند اتخاذ قرار من القرارات تفضيل أحدهما على الآخر، أي تفضيل خطاب/حجة على خطاب/حجة آخر، وهذا الخطاب المفضل لا بد أن يكون هو الخطاب القوي.

٤- الخطاب القوي

الخطاب القوي ليس هو الخطاب الاستبدادي، فهذا الخطاب عنيف وليس قويا، وإذا كان عنيفا فإنه فاقد لكل صفة سياسية؛ فالخطاب المنفرد الذي لا يتقاسمه الأفراد ولا يحظى بتصديق عام هو خطاب ضعيف، والخطاب القوي هو الذي يُنتهى إليه نتيجة بعد مقابلة حجاج بحجاج تماما كما يفعل القضاء أو النقاش الديموقراطي، وهذا معناه أن قوة الخطاب هي الإجماع (التراضي) الذي يترتب عليه [63]. وإذا كان بروتاغوراس مثلا يعترف بأنه يعلم الناس الفضيلة (أريتي)[64]، وهذه الفضيلة سياسية تدبيرية، فمعنى ذلك أنه لا يعمل إلا على تحويل آراء لا تحقق نتيجة إلى آراء تحققها، إنه يعلم نحو الحياة، «وهذا ما يجعله - كما يقول أرسطو - يولي عناية كبرى للنحو، فالنحو يحكم اللغة ويجعلها لغة الجميع، وقواعده تسمح باستعمال اللغة كونيا، إنه ما به ينال الكلام قوته في حين لا يكون الصراخ إلا خطابا ضعيفا لكونه فرديا بشكل جذري»[65]. فالنحو ليس مجرد تعليم للكتابة وتصحيح للألفاظ وضبط لها، إنه بالأحرى عمل جمع الناس حول لسان واحد، وإشراكهم في مؤسسة اجتماعية واحدة، لأنهم كلما كانوا مشتركين فيها سهل التواصل بينهم وتحقق إجماعهم.

إن الحقيقة الإجماعية التي تحقق قوة كل خطاب تعني أن تكافؤ الأقوال يجب أن يفهم لا على الإطلاق، فالخطاب الواحد لا يكون قويا إلا إذا حاز الإجماع الكوني بالإقناع والحجاج، والخطيب البارع هو من يعرف كيف يتدخل في الوقت المناسب فيحول الرأي الضعيف إلى رأي قوي، تماما كما يتدخل الطبيب بواسطة عقاقيره ليغير أعراض المرض بأعراض الصحة[66]. إن الخطاب القوي هو الذي يدفع المواطنين إلى القيام بالتدابير الأكثر نفعا للجماعة والشأن العام، وتلكم هي سمة الخطاب في السياق الديموقراطي.

لا تنكر السوفسطائية في شخص بروتاغوراس الحقيقة جملة وتفصيلا، فتكون بذلك ذات عقيدة شكية، بل تقول بحقيقة نسبية، إجماعية خطابية وما يتعلق بذلك على التوالي من تغير ومرافعة وإقناع. مما يدل على أن خطاب السوفسطائية قد تشكل وهو يعي ذاته وأصبح ذا إحالة ذاتية، إنه ليس أنطولوجيا بل لوغولوجيا[67].

٥- الأنطولوجيا واللوغولوجيا

تقول بربارا كاسان: «إذا كانت الفلسفة تسعى إلى إسكات السفسطة، فما من شك إلا لكون السفسطة تنتج، في المقابل، الفلسفة بوصفها حدثا لغويا»[68]، أي أن السفسطة تبين أن النص الأنطولوجي إذا كان لا يشكل في حد ذاته موضوع استثناء بالنسبة إلى ما يسنه من تشريع، فإنه سيتناقض ذاتيا، هذا ما يثبته جورجياس في رسالته «في اللا وجود» التي يناقض فيها

برمنيدس بأمانة[٦٩] من خلال القضايا الثلاث التي تعكس على نحو معكوس عناصر اللوغوس التي سبق أن أشرنا إليها (الوجود - المعرفة - اللغة):

١- لا يوجد شيء.

٢- وحتى إذا وجد شيء فإنه غير قابل للمعرفة.

٣- وحتى إذا كان قابلا للمعرفة فإنه غير قابل لإبلاغه.

فالدعوى الأولى نفي للوجود الذي أثبته برمنيدس: لأنه إن كان «الموجود هو الموجود» فإن «اللاموجود هو اللاموجود» (تطبيق مبدأ الهوية)، وإذا كان كذلك فإن (اللاموجود هو الموجود) و(الموجود هو اللاموجود)، وحتى إذا كان الموجود موجودا فإنه لا يمكن أن يكون لا حادثا ولا غير حادث، لا واحدا ولا كثرة، ولا في حركة، إذن لا يوجد شيء يوافق الموجود كما تحدده الأنطولوجيا[٧٠].

أما الدعوى الثانية فإثبات لاستحالة المعرفة: إذ لا يمكن أن يقال إن الأشياء المفكر فيها موجودة، لأنه إن قيل ذلك كانت كل الأشياء المفكر فيها موجودة، وموجودة على النحو الذي فُكر فيها (أي تملك الصفات التي تحمل عليها في الفكر)، وهذا **محال**.

وأما الدعوى الثالثة فإثبات لاستحالة التواصل، فما يدرك عند جورجياس هو فيوضات الشيء لا الشيء نفسه، أو بلغة حديثة حالات الأشياء لا الأشياء. لهذا لا يمكن معرفته بكيفية كافية، فهناك برزخ بين الأعمال الذهنية الإدراكية والموضوعات قيد المعرفة، فمعرفة شيء ما (أو إدراكه) يجب أن يكون لها الخصائص نفسها التي للموضوعات، فالموضوعات البيضاء إذا فكر فيها تطلبت الأفكار البيضاء، والموضوعات الموجودة، الأفكار الموجودة[٧١]. لذلك فإنه حتى إن كان الموجود قابلا للمعرفة، فإنه سيكون غير قابل لإبلاغه للغير، فنحن نعرفه بواسطة الإدراك ونبلغه بواسطة اللغة، لكن الإدراك واللغة متنافران، إذ لا يمكن للمتبدي (الفائض) أن يعبر عنه لفظا بشكل كاف، فليس هناك جسر بين الحال والمقال. فالمتكلم يتكلم لكن دون أن يتكلم لونا أو شيئا[٧٢]، لأنه لا يقول لونا بل خطابا[٧٣]، فإن تكلم الأعمى عن الألوان لن يفيده في شيء، فاللغة لا تنقل التجربة التي يقدم بها الواقعي نفسه، فالواقعي غير قابل للإبلاغ إطلاقا، لأن الأشياء ليست هي الكلمات[٧٤]، فما نبلغه لغيرنا هو دائما شيء غير الأشياء ذاتها، ولذلك فإن الخطاب ليس هو الذي يعرض الواقع الخارجي، بل إن الموضوع الخارجي هو الذي يعطي خبرا عن القول[٧٥]، أي أن الموجود لا يكون سوى أثر للقول[٧٦]، لكن ألا يؤدي القول إن الموجود أثر للقول إلى إيقاع جورجياس في التناقض (لأنه كيفما كان هذا الموجود فهو موجود، ولأن إنكار الموجود والمعرفة واللغة يعني ببساطة إنكارا للوغوس الذي يقال إنه قد استبدل به الموجود، وإنكار للتواصل). قد يصح هذا إذا كنا نعتبر اللغة التي يتكلم عليها جورجياس تنقل الأشياء، لكننا رأينا أن النفس تدرك الفيوضات لا الأشياء، أي تدرك الظواهر وما ينتج عن

الظواهر هو الرأي، ولذلك يقبل التحول عنه بالإقناع أو بالخداع والاستهواء، لكن هذا التحول لا يكون ممكنا إلا إذا كان في اللغة قوة خطابية خلاقة، تجعل سلطـان القول يعلو كل شيء ولا شيء يعلو عليه[٧٧].

٦- الخطابة وسلطان القول

لا يجعل جورجياس القوة الخلاقة في الحقيقة بل في القول، فالقول المقنع طاغية لا يقاوم[٧٨]، إنه ينقل من رأي إلى رأي، ومن حال إلى حال، ذلك بأن نسبة الخطاب إلى النفس كنسبة العقار (pharmakon) إلى البدن، فكما أن من العقاقير ما قد يسكن أو يشفي أو يقتل، فإن من الخطاب ما يهدئ أو يمتع أو يرهب أو يستثير شجاعة المستمعين، ومنه - ما بإقناع مشؤوم - يخدر النفس ويسحرها[٧٩]، وهذا الإقناع عند جورجياس شعري، حتى إن كان نثريا، فالشعر خطاب خلاق، لأنه يخلق الوهم عبر الإحساس الذي يستثيره لا عبر الأشياء. وهذا الوهم وهم مستساغ يوجه النفس ويؤثر فيها، وهذا يعني ضرورة معرفة بالـ «بسيكاغوجيا» (Psychagogia): فن قيادة النفس بقوة الإقناع الخطابي متى نشاء، ولا سيما أن النفس عند جورجياس متعلقة بالإدراك الحسي، لذلك يسهل على الخطاب أن يكيفها بالإقناع على هواه[٨٠]، وهذا معناه أن جورجياس يعتبر الخطابة مجرد تقنية كما تنتج إقناعا حقيقيا تنتج إقناعا زائفا، ومن ثم يجب استعمال الخطابة على نحو أخلاقي لا غير أخلاقي[٨١]، مع أن كل خطاب، كيفما كان، هو خطاب خادع لأنه يخلق الوهم، وبقوته هذه يعني أن ثمة خطابا جيدا وخطابا فاسدا[٨٢]، مما يدل على أن جورجياس يناقض رأي بروتاغوراس في استحالة الكذب.

وليس تشبيه بالخطيب الطبيب عبثا، فهما إن كانا يستعملان شيئا ملتبسا («العقار» و«الإقناع»)، فإنهما لا يستعملانه بطبيعة الحال إلا متى كان ذلك مناسبا، ومن ثم يكون تدخلهما مشروطا بالزمن وباللحظة الحاسمة (الكايروس: Kairos)[٨٣] التي يجب تقديرها بحيث لا تُستبق ولا يتأخر عنها.

وإذا كان الفيلسوف محبا للحكمة، لأن الحكمة هي قول ما هو موجود، فإن السوفسطائي محب للقول لأنه يوجد ما يقول أو يقول ما يوجد[٨٤]، وعليه إذا كان الخطيب يستطيع الكلام على أي موضع فلأنه يعرف أن يتكلم، وإذا كان يعرف أن يتكلم فلأنه يعرف من جهة المعنى الصناعي للألفاظ، ومعرفته هذه تستند إلى فيلولوجيا، ويعرف من جهة أخرى كيف ينظمها بصناعة لتجعلها خطابا موزونا ومضبوطا بحسب الكايروس، وما ذلك إلا لكونه فيلولوجيّا، أي محبا للخطاب[٨٥]. إذن ما هذه المعرفة بالمعنى الصناعي وبصناعة الألفاظ؟

٧ - مظاهر لغويات السوفسطائية

يصدر السوفسطائي عن إيمان عميق بقدرة الخطاب الخلاقة، وهذا الإيمان العميق هو ما دفعه إلى التفكير في اللغة ذريعيا وتداوليا، وإلى التساؤل: كيف يمكن نظم الدلائل على نحو أجعل به غيري يسلك بحسب رغبتي؟ وقد كانت البلاغة / الخطابة الجواب/ العلم الذي قدم قواعد هذا النظم[٨٦].

ويدهي أن التمكن من هذه القواعد يحتاج إلى وسائط تعكس اهتماما فائقا باللغة والبحث اللغوي، سواء بحسن نية أو بسوئها، ففي الحالتين يبقى الأمر بحثا لغويا، ومن ذلك مبحث صحة الأسماء (Justesse des noms)[٨٧] الذي كان يعتمد معيار المطابقة الدلالية والصرفية والتدقيق في المترادفات. وقد اشتهر به بروديقوس بشهادة سقراط[٨٨]، وهو مبحث تستشكله محاورة كراتيل التي نجد فيها كذلك إشارة إلى أن بروتاغوراس كان يعلم صحة الأسماء أو بالأحرى صحة الألفاظ[٨٩]. فقد أدى به بحثه إلى التمييز بين ثلاثة أجناس من الأسماء: المذكر والمؤنث وما يحيل على الجماد (= المحايد)[٩٠]، وكان يذهب إلى حد المطالبة بوجوب مراجعة الأجناس النحوية بوصفها جزءا من عملية التصحيح اللغوي، وهذا ما يذكره أرسطو في كتاب «المغالطات السوفسطائية»، حيث يرى، مثلا، وجوب تصحيح الكلمة menis (غضبة) و pelex (خوذة) اللتين هما في الواقع مؤنثتان لتكونا من جنس المذكر، بدعوى أن هاتين اللفظتين، كما في الطبيعة غير مؤنثتين في ذاتيهما وترتبطان بجنس المذكر[٩١]، كما أن بروتاغوراس يعد أول من قسم القول إلى الرجاء والسؤال والجواب والأمر والدعاء وحكاية القول، وهذا ما يشي به نقاش أرسطو له في المعنى المستفاد من عبارة هوميروس: «أنشدي أيتها الربة في غضب» والتي يخطئه فيها بروتاغوراس لأنه استعمل صيغة الأمر لا الرجاء[٩٢]، ولم يكن بروتاغوراس وحده في هذا المجال فإن السوفسطائي القيداماس اقترح تقسيما رباعيا مختلفا: الجزم والنفي والسؤال والمخاطبة[٩٣].

وإذا كانت صحة الاسم أو اللفظ هي أن يعين بدقة ما يفيده، وما يفيده قول ما هو ما يكون بصدده، أي دلالته[٩٤]، وإذا كان هذا الجزم مقبولا فإنه لن يصبح كذلك إلى أبعد حد، ولا سيما إذا استحضرنا المنفيات (الأقوال المنفية)، فإن ما ليس بموجود (= منفي) لا يمكن أن يسمى، وهذا ما يؤدي إلى المذهب القاضي باستحالة التناقض[٩٥]، ذلك بأن اللغة لكي تقوم بوظيفتها يجب أن تقدم صيغا لأجل عرض الواقع، أي أن تبدي بنية الأشياء، فإذا كان عالم التجربة يقضي بأن كل الأشياء أو معظمها موجودة وليست موجودة في الآن نفسه، فإن على اللغة أن تبدي كذلك البنية نفسها، أي تقديم عبارة عن كلا الخطابين المتقابلين المتعلقين بكل شيء، فالإشكال الذي يطرحه النفي، هو أنه يجعل شيئا ما لا معنى له، ما لم يمكن العثور على شيء

يمكن الإحالة عليه[٩٦]. وقد وجد السوفسطائيون أنفسهم أمام خيارين لا ثالث لهما، **فمن جهة** إما تصحيح اللغة بالتخلي عن الأقوال المنفية، مما سينتج عنه مجادلات شهيرة في استحالة التناقض واستحالة قول ما هو كاذب، أي في النهاية قصر اللغة على الأقوال الموجبة الصادقة عن العالم المحسوس، مما يترتب عليه تكافؤ كل الأقوال الموجبة من حيث القيمة، ومن ثم إبطال السوفسطائي نفسه بنفسه ادعاءه امتلاك حكمة ما أو فضيلة أسمى كائنة ما كانت. فإقصاء الإمية (إما «أ» وإما «لا - أ») من القضايا يجعلها ذات قطب واحد تتساوى فيه كل الأقوال والحجج، وهذا يعني أيضا إبطال مفهوم الإبطال أو التبكيت لأن الإبطال أو التبكيت إثبات للنقيض أي نفي لما أثبت أو إثبات لما نفي، **ومن جهة أخرى**، إما القول بمآل كل الأقوال إلى قولين متقابلين، لكن أحد القولين في بنية الأشياء متفوق على الآخر، ومناسب أكثر منه، وهذا ما يجعل منه القول الصحيح، وهذه الوضعية تتكرر في الخطبة أو في الحجاج، حيث يمكن للقول أن يبدو أكثر ملاءمة، ومن ثم أقوى من القول الآخر[٩٧]. وقد حل أفلاطون هذا التدافع باصطناع عالم ثالث لا هو باللغة ولا هو بعالم التجربة، وإنما هو عالم المثل، ليكون بذلك قد حل مشكلة اللغة الصحيحة بتغيير الواقع لأجل الوفاء بحاجات اللغة لا العكس[٩٨]، ذلك أن المثل قد ابتكرها أفلاطون عمدا لأجل الاستجابة لمطلب أن يكون للألفاظ (الأسماء) معنى وإحالة، فالمثل هي الإحالة الحقيقية، أما الموضوعات المدركة فهي مجال ثانوي أو فرعي، وبهذا يكون التمييز بين ما يعنيه اللفظ أوليا وثانويا أول تمييز بين المعنى والإحالة[٩٩].

لا شك في أن هذه المظاهر اللغوية لا يمكن الوقوف عليها إلا بطريقة غير مباشرة، أي انطلاقا من كتب الخصوم، التي تثبتها من حيث تدري أو لا تدري. وعلى الباحث في هذه المظاهر أن يعتمد فطنته وحدسه لأجل الكشف عن الجهة الإيجابية في تصورها بصرف النظر عن تطبيقاتها السلبية المعلومة، والتركيز على التمييطات التي يجري إخضاعها لها. ولعل أبرز مثال على ذلك تنميط أرسطو للمغالطات السوفسطائية في قسمها الأول المتعلق بالقول (الاشتراك - الاشتباه - التركيب - القسمة - النبر - شكل العبارة)، إذ يمكن أن نقرأ فيها بحثا لغويا متطورا، إذا نزعنا عنه - طبعا - التطبيق السلبي التمويهي المغالطي أو العدواني، ولاحظناه في ذاته. فما كان للسوفسطائيين أن ينتهوا إلى ممارسة قولية من ذلك القبيل، لو لم يكونوا يصدرون عن تصور واضح لماهية العلاقة بين الألفاظ (الترادف - الاشتراك - التركيب...) وبين الألفاظ والأشياء (الدلالة) وبين القول ومستعمليه (التداول).

لكن الاهتمام السوفسطائي باللغة قد يلمح فيه نوع من التناقض بين الممارسة النظرية والممارسة العملية، فإن أرسطو يذكر في كتاب الخطابة[١٠٠] أن ما ينفع السوفسطائي هو الالتباس والاشتباه، سواء في ألفاظه أو في عباراته الاستدلالية، بينما يقال هنا إن التصحيح اللغوي الذي يرمي إلى تأسيس الأحادية الدلالية (أو التواطؤ الدلالي) كان انشغالا

سوفسطائيا. لا نجد تأويلا لهذا التناقض الظاهري إلا أن تكون المغالطة اللفظية ليست إلا استعراضا يجعل تعليم صحة الألفاظ ضروريا، ومن جهة أخرى أن يكون أسلوب التصحيح اللغوي مجرد تقنية - تماما كالاستدلال - قد يستعمل بحسن نية أو بسوئها.

٨- الإنجازية السوفسطائية ولسانيات سوء النية

يحدد أرسطو إنجازية السوفسطائيين في الفصل الثالث من «المغالطات السوفسطائية» عندما «يجادلون ويحاولون الغلبة في المناقشات في خمسة أغراض: الإبطال والغلط ومخالفة الرأي المشهور والاستعجام وإيقاع الخصم في الهذر المحض، أو قل في كل حالة حالة، اتباع المظهر بدل الحقيقة»[١٠١]. هدف السوفسطائيين إذن تبعا لأرسطو ومن شايعهم من السابقين أو شايعوه من اللاحقين هو الغلبة في المناقشة أو المجادلة، ومن البيّن أن الأغراض التي أحصاها ببراعة تصيب كل مجالات الأقوال والأفعال، وهذا ما يجعل الصناعة السوفسطائية شاملة، إذ يمكن أن نتصور استعمال الإبطال في الاستدلال أو الحجاج، والغلط في مجال التصور والحكم، ومخالفة الرأي المشهور في مجال الاعتقادات والمذاهب والأعراف، والاستعجام في مجال اللغة، وإيقاع الخصم في الهذر المحض في مجال امتحان الأشخاص والسخرية منهم، إذ كيف سيكون خطاب السوفسطائي قويا إن لم يكن شاملا؟ وكيف سيكون جعل الحجة الأضعف حجة أقوى أو العكس إن لم يكن ذلك واردا في أي موضوع موضوع؟ إن السفسطة فعل، «وأن تتكلم يعني في الآن نفسه أن تؤثر (agir) وتفعل (faire)»[١٠٢]، إنها «تنقل من حال إلى حال أفضل، تماما كما يفعل الطبيب، غير أنه إذا كان الطبيب يفعل هذا النقل بواسطة العقاقير فإن السوفسطائي يفعله بالخطاب»[١٠٣]. إن الخطاب السوفسطائي ليس إنجازا فقط بالمعنى المحفلي الاستعراضي (épideictique) للكلمة، إنه إنجاز بالمعنى الأوستيني[١٠٤]: الخطاب السوفسطائي صانع، يصنع العالم، ويجعله يجري ويحدث.

وإذا كان الاستعمال اللغوي لا يخرج عن استعمالين/إنجازين: استعمال طبيعي وعادي، واستعمال شاذ أو مشوش أو غير مناسب كما يقوم أوستين[١٠٥]، وكان الاستعمال اللغوي فعلا، والفعل اللغوي عمليا (يحقق عملا ويحول واقعا: الوعد، الأمر) وقصديا (تأويله المناسب مشروط بتعرف السمة القصدية لمقاله) وسياقيا (مشروطا بمناسبة سياقية مقامية)[١٠٦]، فكيف يكون استعمالا صحيحا مناسبا؟

هناك قاعدة تنسب إلى بالو آلتو تقضي بأنه «لا يمكن الا نتواصل»[١٠٧]، لأنه يستحيل أن يكون هناك من لا يريد أن يتواصل، بقول ما لا معنى له، أو بالصمت، أو بالانسحاب أو بأي شكل من أشكال الرفض، إذ كل ذلك يعد تواصلا[١٠٨]، لأنه يفهم منه شيء ما. وإذا ثبت أن التواصل ضرورة بشرية، فإنه يحتاج إلى قواعد أو مبادئ لنجاحه، ومن ذلك على سبيل التمثيل

لا الحصر اتباع القاعدة عند فتغنشتاين[١٠٩]، ومبدأ التعاون عن غرايس وما يتفرع عنه من قواعد (الكم - الكيف - العلاقة [الورود] - الكيفية manner)[١١٠]، ومبدأ التأدب أو التهذيب عند ليتش[١١١]، أو مبدأ الورود عند سبربر وويلسون[١١٢].

إن قواعد التواصل العامة هذه، قد تخرق دون أن تخرق قواعد اللغة، يقول ليتش: «إذا حصل الكذب من أحد ما في الإنجليزية فإنه يخرق قاعدة من قواعد غرايس (قاعدة الكيف) غير أن هذا لا يعني البتة أن الشخص قد فشل بأي طريقة من الطرق في تكلم اللغة الإنجليزية. فالواقع أن جزءا من تعريف اللغات البشرية يتضمن إمكان استعمالها للخداع والتضليل»[١١٣]. وهذا يعني أن الاستعمال اللغوي قد يكون استعمالا سليما أو استعمالا سقيما، وديا أو عدوانيا، صادرا عن حسن النية أو عن سوئها. لكن الواقف على اللغويات السائدة، ولا سيما تلكم المتصلة بتداول القول، لا يجد كبير عناء في ردها إلى لغويات حسن النية. أما لغويات سوء النية فلا سيادة لها. وقلما أعير إليها الاهتمام، إلا من جهة كونها تشويشا وشذوذا ينبغي تفاديه حرصا على سلامة تكوين التواصل.

هناك لغويات حسن النية ولغويات سوء النية. الفصل بينهما يرجع فضل السبق فيه إلى د. أحمد العلوي، حين ميز في كتاب الطبيعة والتماثل بين لغويات الإنشاء والتنفيذ ولغويات سوء النية: «يجب أن ينظر في المعاملات بين الأفراد من جهة غير جهات الإنشاء والتنفيذ، وهي الجهة التي شغلت الأصوليين بل ينبغي أن ينظر فيها من الصراع اللغوي أو من جهة سوء النية، إذ من المعلوم أن لغويات الإنشاء والتنفيذ قائمة على حسن النية لأنها تصف عبارات في علاقاتها بالعالم الخارجي باعتبار ما يترتب عليها من وضع قانوني لاحق. أما لغويات سوء النية فإنها تصف الحيل اللفظية المتخذة من أجل الغلبة في النظام اللغوي»[١١٤]، ولا شك في أن الرهان على الغلبة يعني اللجوء إلى استعمال عدواني للغة (بمعنى وجود ضحية ومستفيد). إذ لا شك في أنه صار ضمنا عن سؤال مفاده: كيف أجعل غيري في تفاعل لغوي ضحية لعبارتي؟ والجواب عن هذا السؤال تنظيرا وإنجازا قدمه سوفسطائيو بلاد اليونان (القرن ٥ ق.م)، وهو ما كان السبب الرئيس في السمعة السيئة التي ألصقت بهم على مر التاريخ. فقد حول السوفسطائيون الكلام إلى سلاح سواء في مجادلاتهم أو خطبهم أو مرافعاتهم، فإنه لما كان الإنسان عاقلا ناطقا فقد وجب أن يحارب بالسلاح الملائم لتعريفه بوصفه الكائن المخصوص باللغة، ذلك بأنه سيكون - كما يقول أرسطو - «من غير المعقول أن يجد المرء عارا في عدم البطش بأطرافه، وألا يجده في عدم البطش بكلامه، الوسيلة الأخص بالكائن الإنساني من استعمال أطرافه»[١١٥]. فالكلام إذن كالأطراف قد يستعمل لأغراض تنفع الذات والغير، وقد تستعمل على نحو يضر به الغير إذا كان موجها توجيها ماكرا ومخادعا[١١٦]. لذلك يرى أرسطو في كتاب الخطابة أن الألفاظ المشتركة أو (المبهمة) هي التي ينتفع بها السوفسطائي على وجه

أخص، إذ بفضلها يتمكن من تنفيذ عمله المشين[١١٧]، فهو يلعب على الالتباسات وعلى تخليط المعاني تبعا للدعوى التي ينصرها، وهذا يعني أن الالتباس في عبارة السوفسطائي مقصود إليه، فهو «إلباس»، لذلك تصدى له أرسطو وعمل على رفعه ببيان جهاته، لأجل فضح خدع الاستدلال التي تحجبها اللغة التي تعد نسقا مولدا للالتباس، وما ذلك إلا تنبيه إلى أن القول «المتعدد» يعد بالنسبة إلى المتلقي واحدا، فالمتلقي يفترض دائما أن المتكلم لا يرسل إلا رسالة ذات معنى وحيد، متوهما أن للدال مدلولا واحدا، بينما هناك في الحقيقة مدلولات أكثر من واحد لدال واحد، «فتورية الفكرة المقصودة غايتها صرف انتباه الخصم عن مرادنا، ولا نريد أن ينتبه لمرادنا لأننا نقصد إلى خداعه»[١١٨]، ففي مثل هذا السياق يكون للمحاور قصدان يريدهما، لأنه إذا لم يتحققا لم يتحقق غرضه، فباعتماد آليات لغوية كالالتباس أو شتى أسباب المغالطات، يريد المتكلم أو يرغب في أن يسند المخاطب لكلامه قصدا معينا، بينما يريد هو قصدا آخر فيكون القصد الأول تمويها وتضليلا، وبيان ذلك النادرة التي تروي أن يهوديين التقيا في قطار بالنمسا فسأل أحدهما الآخر: إلى أين تسافر؟ فأجاب: إلى فارسوفيا، لكن السائل يرد مستنكرا: لماذا تكذب؟! تقول إنك تقصد فارسوفيا لكي أعتقد أنك تسافر إلى فيينا، أنا أعلم علم يقين أنك تسافر إلى فارسوفيا!»[١١٩] ومثل هذا المسعى لا غنى عنه لمصالح الاستخبارات، وفي النزاعات السياسية، والمناورات الحزبية، ففيها تنقلب قواعد التواصل العادية لتجعل من التعتيم والتضليل الهدف الأقصى[١٢٠]، لذلك لا ينبغي حمل كثير من الألفاظ والعبارات على الظاهر، لأن عدم الانتباه للحيل المطوية فيها، يؤدي إلى السقوط ضحية الخدعة والمناورة، ولنفكر، على سبيل التمثيل، في لفظة «إسرائيل» التي إن استعملت من دون تقييد، كان ذلك نوعا من الاعتراف الذي يؤول إلى انتصار على لفظة «فلسطين»، فمن الخطأ الفادح تقييد لفظة «فلسطين» بـ «المغتصبة» وإطلاق لفظة «إسرائيل»، فمن دون تحديد المفاهيم (التطبيع - السلام - المفاوضات - الأراضي الفلسطينية - الدولة الفلسطينية - الشرعية الدولية - الإرهاب، على سبيل التمثيل لا الحصر) تكون النتيجة الحتمية الوقوع في مغالطة إفراد المتعدد، كما أن عدم الانتباه إلى صياغة بعض بنود الاتفاقات من مثل صياغة القرار الأممي ٢٤٢ (الانسحاب من أراضٍ فلسطينية بدل الانسحاب من الأراضي الفلسطينية)، أو من مثل بند من بنود اتفاق واي ريفر («الإفراج عن المعتقلين الفلسطينيين» من دون تحديد المقصود بالمعتقلين: معتقلي الحق العام أم المعتقلين المناضلين)، فالغفلة عن الانتباه للاشتباه الذي تحمله العبارتان تكون نتيجتها الوقوع ضحية مغالطة الإطلاق والتقييد أو سوء اعتبار الجمل.

وكما تقع المغالطة في الكلمات والعبارات تقع في الاستدلالات التي تعتمد حججا مغلوطة كاللجوء إلى السلطة (سواء كانت حكومية أو معرفية او أدبية) أو الشعبية (التي توظف وجه

الرياضيين والفنانين...) أو بمهاجمة الشخصية (السيرة أو الأخلاق مما لا علاقة له بالموضوع، وهذا ما يلجأ إليه كثير من السياسيين عند مواجهة خصومهم) أو المصادرة على المطلوب (باعتماد ما يحتاج إلى دليل مقدمة، وهو ما يمكن تسميته بالتبديه أيضا) أو بالاعتراض بالمثيل (لست وحدي من يفعل هذا... الكل يفعل ذلك)(٦٢)، فالمغالطات، لفظية أو استدلالية، ليست ممارسة سوفسطائية فقط، ولكنها ممارسة قائمة تخرق شروط العقلانية التواصلية التداولية التي تحكمها أخلاقيات الحجاج من تسامح وتحرر من الوثوقية، وإنصات إلى الحجج المساندة للرأي الخصم، وتغيير المواقف كلما كانت مقنعة وعقلانية، وهذا معناه أن المغالطة في الاستدلال يجب عدم الغفلة عنها، بل يجب أن تكون حاضرة بالمعنى الذي يجب أن تكون غائبة، أي احتمالا استدلاليا يجب ألا يكون، فإذا كانت العلاقات بين البشر وصراع الرغبات والمصالح والاعتقادات تدفع إلى استعمال السلاح فإنه لا غرابة في افتراض المغالطات في المقالات، تلكم المغالطات التي يمارس استعمالها عنفا لا يقل عن العنف الذي يمارسه السلاح، بل إنه أخطر منه، ولذلك ينبغي دائما استحضار سوء النية في تأويل المقالات، وهذا ما تفيد به السوفسطائية قصدت إليه أم لم تقصد.

٩- خاتمة: أفق السفسطة

إن السفسطة فعالية لغوية وإمكان من إمكانات الخطاب، وإذا كانت لا تنشئ خطابا عن شيء، كما يقول أرسطو وأستاذه، فهي تقول خطابا لأحد ما، خطابا يتخذ محاور شتى ينتهي معها إلى أن يصير خطابا صوريا. وإذا بدا أنه كذلك فعلا، فما ذلك إلا لكي يكون صالحا دائما، في شتى الأسيقة ولشتى الإشكالات، خطابا يقدم الأجوبة دائما، زاعما امتلاك معرفة بكل شيء، زعما ما كان ليقوم لو لم يكن يضع كل شيء موضع السؤال، لأنه لا يزعم معرفة جميع الأجوبة إلا الذي يزعم أنه طرح جميع الأسئلة، والذي يطرح الأسئلة لا يطرحها دائما على سبيل الجدل والمحاجة، بل يطرحها أيضا لأجل التربية والتكوين، تكوين إنسان المستقبل، لأن السؤال انفتاح على ما هو محتمل وعلى ما ينبغي أن يكون أو لا يكون، إنه سؤال الممكن السياسي وما يقتضي الجواب عنه من خطاب أقوى يجلب الإقناع، ويلتزم وجوديا باللحظة (الكايروس) ويقتنصها، فالخطاب المقنع ليس ذلكم الذي يقدم الحقيقة، بل الذي يصنع الحقيقة المرغوب فيها، ولذلك قد يبدو السوفسطائي كأنه لا يقول شيئا، أو يتكلم لأجل الكلام فقط، ولكنه في الواقع يصنع ما يقول، لشدة إصابته بحساسية الإنجازي، التي ترى أن لا شيء يعلو على القول، ولا سيما إذا كان إبطالا ونفيا، إثباتا للنقيض، حتى إن كان نقيضا ظاهريا فقط كما يقول أرسطو، لا لشيء إلا لأن النفي والنقيض إمكان البدل، لموجود آخر، والمغالطة (التي يستعملها السوفسطائي) هي في حد ذاتها إثبات لوجود دليل آخر غير الدليل الحقيقي وما يستدل به عليه، فالمغالطة

إبطال لمنطق المحمول والتحليل، لأنه لا بد أن يكون ثمة منطق للموضوع والتركيب، من حيث أنه لا توجد إلا المظاهر والجزئيات والمحسوسات. ومن ثم فإنه ليس هناك من خدعة أكبر يذهب الإنسان ضحيتها مثل ثقته العمياء في اللغة مع علمه أن الكلمات ليست هي الأشياء، وأن لا أحد يتكلم الأشياء، لذلك إذا تكلمنا، فإنه ليست الأشياء هي التي تجعل كلامنا صادقا، لأنه يتكلم على ما هو موجود، لأن كلامنا هو الذي يجعل الأشياء موجودة لأنه صادق دائما، فإن قول ما هو غير موجود مستحيل لأنه يقتضي قولا غير موجود، ولذلك فالكذب مستحيل والتناقض مستحيل، وكل الحجج متكافئة. وكل أمر أمر يقبل قولين اثنين يتبادلان الإثبات والنفي، لأن كل شيء يتغير، ولذلك يجب أن تتغير الأقوال والحجج بحسب تغير الأشياء، وهذا التغير يتطلب مناسبة اللغة للأشياء التي تتغير ولا تجري مجراها، ولذلك يجب تصحيحها دائما، إذ بهذا التصحيح تدرك الفروق الدلالية التي بإدراكها يسهل اللعب عليها بإلباس أمرها وتخليطها عند الاقتضاء، قلبا للتواصل بها إلى مغالطة، لا سيما أن قلق الاستعمال العرفي - لغويا كان أم استدلاليا - يفسح المجال فسحا أمام سوء النية وإبليسها.

الهوامش

1 أرستوفانس، السحب، ترجمة وتقديم د. أحمد عثمان، ج٢. سلسلة من المسرح العالمي ع٢١٦، وزارة الإعلام، الكويت، سبتمبر ١٩٨٧.

ملخص ملهاة «السحب» أن قرويا يدعى ستربسيادس (Strepsiades)، تزوج فتاة شابة من المدينة، فرزق منها طفلا سماه فيديبيدس (Pheidipides)، ورث عن أمه ذوق البذخ والترف، وابتلي بالفروسية وأخلاق الأرستقراطية، مما أوقع أباه في ديون كثيرة لم يجد حيلة إلى تسديدها، وحينما علم باتخاذ سقراط مدرسة يعلم فيها فن تغليب الحجة الضعيفة على الحجة القوية، قرر الاختلاف إليه ليتعلم الوسيلة التي يتمكن بها من التملص من ديونه، من دون أن يؤدي لدائنيه ولو «أوبولا» واحدة منها أو من فوائدها، أيا كان الدائن. لكنه شعر بالعجز عن تعلم ما يعلمه سقراط، لذلك رأى أن يأخذ الدروس عن طريق ابنه الذي استغلها إلى حد وصل به الأمر إلى ضربه محتجا له بأن له الحق في ضربه، ومن شدة غضبه من الآثار الناجمة عن تعليم سقراط قرر ستربسيادس إحراق مدرسة سقراط.

وتحتمل الواقعة المسرحية هذه أن يكون أريستوفانس (٤٤٥ق. م - ٣٨٦ ق.م) قد قصد السخرية من سقراط بتصويره سوفسطائيا، وأن يكون هذا القصد مبنيا على ملاحظة وجود تشاكل ظاهري بين طريقته وطريقة السوفسطائيين. أو لأن حد «سوفسطائي» لم يكن قد حظي بعد بتعريف دقيق ينماز به عن حد «فيلسوف»، لكن الشيء الممكن استخلاصه من هذه الملهاة أن حد «سوفسطائي» قد أثار من الامتعاض في نفوس شعراء أثينا مقدار ما أثاره في نفوس فلاسفتها وأعيانها.

2 إذا كانت التهمة الثابتة الموجهة إلى سقراط هي كونه سوفسطائيا يفسد أخلاق الشباب، وكان أول شهيد للفلسفة، فإن النقاش لا يزال قائما حول الهوية التي يكتسبها من خطابه: أفيلسوف هو أم سوفسطائي؟ فإذا كان أفلاطون يصور سقراط في محاوراته فيلسوفا مدافعا عن القيم الأخلاقية والفضيلة الفلسفية والبحث عن الحقيقة، فإن كثيرا من الباحثين لا يسلمون بذلك من دون قيد أو شرط، فهذا دومان يقول إن سقراط كان سيكون سوفسطائيا - وهو ما ظنه بعض معاصريه - لو لم يحرص على صياغة مطلب واقع خارجي عن القول، أي مطلب موجود ينصب عليه القول، هو موضوع الفكر الحقيقي.

(Dumont.J.P, 1962, La philosophie antique. Col. Que-sais-je? 9eme éd. 1995. p.36)

لكن كيرفرد يرى أن يُدرج سقراط ويُتناول باعتباره ذا حظ في لعبة الحركة السوفسطائية، وذلك لوجود تطابق بين سلوكاته في محاوراته وسلوكات السوفسطائيين الذين كانوا مهتمين بالبحث عن الخطاب الأقوى (The stronger Logos) أو الخطاب الصحيح فيما يتعلق بالدعاوى التي يقع فيها التنازع وتتقابل فيها الحجج.

(Kerferd. G.B. 1981. The Sophistic Movement. Cambridge University Press. p.57)

ويكاد إيكو (Umberto Eco) يقترب من هذا الرأي، وإن كان في سياق جزئي، عندما يلاحظ «ان الطريقة الخطابية التي استخدمها سقراط لإقناع مينون ليست مختلفة عن محاجات السوفسطائيين».

(انظر الملف الذي أعده فريق الترجمة والمراجعة في مركز الإنماء القومي عن أمبرتو إيكو انطلاقا من المجلة الفرنسية الماغازين ليتريز لشهر فبراير ١٩٨٩. مجلة العرب والفكر العالمي. ع٥ شتاء ١٩٨٩. مركز الإنماء القومي ص: ١٤٥).

ولا ينفرد كيرفرد أو إيكو بهذا الرأي، فإن ميشال ميير (M.Meyer) يرى - انطلاقا من تصوره الاستشكالي (Problèmatiologique) القائم على البنية الاستشكالية سؤال/جواب - أن سقراط لم يكن كما هو معلوم يقدم أي جواب عن الأسئلة التي يطرحها، بل إنه كان يسلم بتعددية الأجوبة كما كان يفعل أي سوفسطائي، ولذلك يمكن أن يعد من قبيل السوفسطائيين الآخرين.

انظر المقدمة التي وضعها لترجمة كتاب الخطابة لأرسطو: Aristote. Rhètorique. Tr.Fr.de Charles
Emile Ruelle. Le Livre de poche. p12.

3 كمحاورات أوثيديموس وجورجياس وميتون وبروتاغوراس وكراتيل والسوفسطائي وثتياتوس وبارمنيدس.

4 المقالة التاسعة من كتاب الجدل: المغالطات السوفسطائية.

5 ابن سينا، الشفاء، المنطق: ٧، السفسطة، ص٧٥.

6 الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال ص ٢٧ و ٢٨ (ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي) دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨.

7 أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، ط٢، ص٦٣.

8 يمكن تعريف الشرعية كالآتي: يقوم أحد ما بفعل، وهذا الفعل إما أن يتم على نحو محمود وإما على نحو مذموم، فإذا تم على نحو محمود ولم يعترض عليه، لم يكن ثمة داع للكلام، وأما إذا تم على نحو مذموم، فذلك معناه أن أحدا ما يعترض، لذلك يجب عليه أن يحدد ما يوجبه فعل ما فعل، وفي قوله هذا يكمن خطاب الشرعية، وإذا كان هذا القول ينتمي إلى خطاب منسجم، قيل إنه يوجد خطاب للشرعية.
(Laufer. R.1986. Rhétorique et Politique in Meyer (éd). 1986. p. 195)

9 Hegel. G.W.L. Leçons sur l'histoire de la philosophie.tr. de l'allemand par Giblin.
J; Folio - essais 1990. p. 50.

10 Barbara Cassin. 1995. L'effet sophistique. Gallimard. p. 19

11 يرى كيرفرد (مرجع مذكور سابقا) أن أفراد السوفسطائيين الذين عاشوا في المرحلة الممتدة حوالي ٤٦٠ ق.م إلى حوالي ٣٨٠ ق.م يبلغون ٢٦ سوفسطائيا، لكن المعروفين لدينا ربما كانوا تسعة أو عشرة مشهورين، ويقترح أن يضاف إليهم مؤلفا عملين مشهورين The dissoi logos = الخطاب المزدوج وAnonymus Iamblichi، فبالإضافة إلى هذين المؤلفين اللذين يتناولهما في آخر حديثه عن السوفسطائيين الأفذاذ، يذكر على التوالي: بروتاغوراس - جورجياس - بروديقوس - هيبياس - أنطيفون - تراسيماخوس - فالقليس - كريسياس - أوثيديموس وديونيسيدورس - سقراط - هيبوقراط، ص ٤٢-٥٨. وقد عرضهم دون أن يعرض مذاهبهم وأفكارهم، وهذا انسجاما مع طرحه القاضي بتناول السوفسطائية في شموليتها.

12 Kerferd. 1981. p. VII.

13 Romeyer. P.G. 1985. Les Sophistes. PUF. p.4 et 124.

14 Bréhier. E. 1931. Histoire de la philosophie. 1. Antiquité et moyenne âge. 4éme éd. 1987.
Quadrige/PUF. p.71.

15 جورج سارتون، تاريخ العلم، ج٢، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، ١٩٥٩، ص٦٤.

16 Kerferd. 1981. p. 15.

17 ibid. p. 16.

18 Platon. Gorgias 461 d - 462 c.

19 Romyer. 1985. p.4.

20 انظر مونيك كانتو سبربر (Canto) في تقديمها لترجمة محاورة بروتاغوراس، ص٤٨، والإحالة 317b و349a من المحاورة.

21 انظر مقدمة م. ميير لترجمة كتاب الخطابة لأرسطو المذكور سابقا، ص١٠.

22 Brecht. F. J. Encyclopédie Universelle. 4. Philosophie. p.410.

23 Vernant. J. P. 1982. Mythe et societé en Gréce ancienne. Maspero. p.206.

24 محمود حربي عباس عطيتو، ملامح التفكير الفلسفي عند اليونان، ١٩٩٥، ص٢٢٨.

25 Kerferd. 1981. p.5.

26 عطيتو، ١٩٩٥، ص٢٢٨.

27 Romyer. 1985. p.4.

28 Ibid. p.4.

29 جورج سارطون، م.م.س، ص٦٤.

30 نفسه ص ٦٤-٦٥.

31 نفسه ص٦٥ والهامش ١٠.

32 Navarre. O. 1900. Essais sur La rhétorique avant Aristote. Librairaie Hachette. Paris. p.4.

33 Platon. Protagoras 318a-319a.

وحتى إذا صح هذا الزعم، فإنه يمكن تفسير سلوك السوفسطائيين وتعليله بتطور القيم، فبانتشار النظام النقدي أصبحت الممتلكات - والمعرفة ملكية - قابلة لأن توزن، وأصبح لها كذلك قيم موضوعية، وهكذا لا يكون للمال تأثير في الطريقة التي تقوم بها الأشياء فقط، بل وكذلك في الجهة التي تدرك بها العلاقة بين الأشياء والقيمة، (انظر بودون وهو يحيل على زيمل Boudon. R. 1990. L'art de se persuader. p.410) ويلاحظ أمبرتو إيكو تشابها بين عصرنا وعصر السوفسطائيين الذين يبيعون المعرفة، فهو يتساءل «ماذا يفعل السياسيون وعلماء الاجتماع والصحافيون في مجتمعاتنا الديموقراطية الحديثة؟ ويجيب: إنهم يفعلون الشيء نفسه لا أكثر ولا أقل، انظر إلى هنري كيسنجر، وكبار علماء الاجتماع الأمريكيين المرتبطين بالشركات الكبرى وتجار البترول، وكبار الصناعيين، إنهم يقدمون لهم الخدمات والاستشارات العلمية مقابل مبالغ كبيرة من الأموال، وهكذا يعيش كيسنجر وغيره، فهل تغير شيء كبير بين عصرنا وعصر السوفسطائيين الذين نرجمهم ونلعنهم ونفتخر «بأخلاقياتنا تجاههم؟» (إيكو، مجلة العرب والفكر العالمي، ع٥، شتاء ١٩٨٩، ص١٤٥).

34 Romyer. 1985. p.4.

35 Brunschwig. J. Les Sophistes. Uncyclopaedia Universalis. p.331-333.

36 Kerferd. 1981. p.2.

37 Hegel. Morçeaux choisis, p.328.

38 يرد أوكتاف نافار هذه الصيغ أو الأساليب التعليمية إلى أربعة: العروض العمومية ومقامات الارتجال ونقد الشعراء والمجادلات المرائية. ولا يعني هذا الرد أن كل سوفسطائي مارسها في الآن نفسه، بل إن هذا التركيب لا يفيد إلا في بيان مدى مساهمة السوفسطائية في تطور الخطابة.

(Navarre. O. op. cit. p.31)

39 Kerferd. p.30 & Romyer. p.3.

40 Platon: Protagoras 329b - 334d.

41 Ibid 477c-d & 449b.

42 Romyer. p.79.

43 Navarre, O. op. cit. p.41.

وقد عد أرسطو هذه المؤاخذة في غير محلها، لأن إلقاء الشاعر وإنشاده هو المسؤول عن تنغيم الصوت حتى يفيد الرجاء والتضرع لا الأمر.

44 Platon. Protagoras 340b... - من البين أنه ليس ثمة تناقض في القصيدة، لأنه لا تناقض بين أن يصير وأن يكون. والجدير بالذكر أن هذا المثال الذي ورد على لسان سقراط في هذه المحاورة لم يسقه أفلاطون إلا للاستهزاء بتعليم المترادفات الذي كان يقدمه بروديقوس. أما شرحه فلم يكن إلا استدلالا على تماهي العلم والفضيلة. والطريقة التي ناقش بها سقراط هذا المثال لم تكن إلا لعبة أراد بها مهاجمة خصمه بسلاحه.

45 Navarre. O. op. cit. p.44.

46 جمهورية أفلاطون (٧، ٥٣٩ب)، ترجمة فؤاد زكريا، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨، ص٢٨١.

47 كان يمتنعوا عن أداء ما في ذمتهم من أجر. انظر: Gorgias: 519a d. وأبرز مثال لها باختلاف الروايات ما فعله تيزياس (Tisias) مع أستاذه كوراكس (Corax) أو أوثلوس (Euathlus) مع أستاذه بروتاغوراس. وهو مثال يتخذ صورة إحراج يسمى أيضا مفارقة القانون الداخلي.

48 Platon. Protagoras. 335d-337a.

49 Aristote. Les réfutations Sophistiques, 17, 175b8-14.

50 Kerferd. op. cit. p.59.

51 Navarre. O. op. cit. p.48.

52 Platon. Théètète. 152a.

53 Aristote. Rhétorique. op. cit. II. 24. 1402a.

54 Kerferd. op. cit. p.65.

55 Platon. Euthdème: 272a-b / 277e/ 288a / 286b / 300b / 301e.

56 Kerferd. p.83.

57 Romyer. op. cit. p.16.

58 Aristotle. Metaphysiscs (B). III. 2.998a3.

59 يقول أفلاطون على لسان سقراط في محاورة أوثيديموس 286d: «إن هذه الدعوى سمعتها مرارا من أفواه كثيرين، ولشد ما يتملكني العجب منها، لقد كانت درجة مدرسة بروتاغوراس وبعض الأقدمين أيضا، وعندي أنها دعوى مدهشة، تبدو كأنها تدمر الدعاوى الأخرى وتدمر نفسها». وبخصوص ممن سمع سقراط هذه الدعوى، فإن الأمر ربما كان يتعلق ببرمنيدس وأتباعه الذين كانوا يرون أنه بما أن اللا موجود غير موجود فإن الكاذب (faux) غير موجود. انظر محاورة السوفسطائي 260c ومحاورة كراتيل 423d.

60 انظر محاورة أوثيديموس (283e - 284a) التي بنينا هذا الاستدلال انطلاقا منها. والجدير بالذكر أن هذا الاستدلال يشكل مغالطة تعتمد على التباس فعل قال في اليونانية (legein) الذي يختلف معناه بحسب ما إذا تعلق بالشيء الذي نتكلم عنه أو بما نقول عن هذا الشيء عندما نتكلم. فإذا كان ما نتكلم عنه يمكن أن يكون أو لا يكون حقيقيا أو صادقا، فإن ما نقوله في المقابل عندما نتكلم هو حقيقي بالضرورة. فههنا إذن خلط بين جهة وجود الخطاب وجهة إحالته.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 33 أبريل - يونيو 2005

61 Kerferd. op. cit. p.89.

62 ينسب أرسطو في الميتافيزيقا (Metaphysics. 1024b32) وكتاب الجدل (Les Topiques. 104b21) مذهب استحالة التناقض إلى أنتستينس (Antisthenes). إلا أن هذا لا يقصي نسبة هذه الدعوى إلى بروتاغوراس. زد على هذا أن مماهاة استحالة القول كذبا باستحالة التناقض كانت معروفة جيدا بين أوساط السوفسطائية. غير أنه إذا كان الأمر يتعلق عند بروتاغوراس بخطابين (logoi) في كل شيء، فإنه يتعلق بالنسبة إلى أنتستينس بخطاب واحد.

63 Romeyer. op. cit. p.22-25.

64 Platon. Protagoras. 316e-318a.

65 Romeyer. op. cit. p.26.

66 Platon. Téètète. 167a.

67 Cassin. B. Sophistique in Bougnoux. D. 1993: Sciences de l'information et de la communication; Larousse. p.31. ou Uncyclopaedia Universalis. p.334.

68 المرجع نفسه.

69 دعاوى برمنيدس التي ضمنها قصيدته احتفظ بها أفلاطون في محاورتي برمنيدس والسوفسطائي، المحاورة الأولى تعالج مفهوم الواحد الذي لا يعد سوى محمول للموجود في القصيدة البرمنيدية. أما الثانية فتتناول الموجود نفسه. وبذلك تكون محاورة السوفسطائي مكملة لمحاورة برمنيدس كما هي محاورة برمنيدس مكملة لمحاورة تياتوس. وأما قضايا برمنيدس فهي:

١- يوجد موجود، لأن «الوجود موجود» و«اللا موجود غير موجود».

٢- وهذا الموجود قابل للمعرفة، فـ «الموجود والفكر هما شيء واحد بعينه».

٣- يستحيل أن تقول ما ليس موجودا لأن كل ما نقوله هو صادق يكفي أن تقول «إن العربات تجري فوق البحر» لكي تكون هناك «عربات تجري فوق البحر».

انظر: Cassin. B.Uncyclopaedia Universalis. p.334

Herch. J. 1981-1993: L'etonnement Philosophique. Une Histoire de la philosophie. Folio-essais. p.18-19.

70 Romeyer. 37-38.

71 Kerferd. p.97.

72 Aristotle. On Melisus. Xenophqnes ans Gorgias: 980b3 in Barnes (ed). The complete Works of aristotle. 6th Printing. 1995. Princeton University Press.

73 ibid 980b7

74 idid 980b18

75 Kerferd. p.80.

76 Cassin, B. Uncy. Univ. P.334.

77 Platon. Phédon. 61d.

78 Eloge d'Hélène 12(D.K. 82b10) in Introduction de Monique Canto à Platon. Gorgias. p.61.

79 Eloge d'Hélène. in Cassin. B.(1986): Du faux ou du mensonge à la fiction (Du pseudos à

plasma) in Cassin (dir.) 1986: Le plaisir de parler. Minuit. p.10.

80 Eloge d'Hélène. 13.

81 Platon. Gorgias 449d - 457c.

82 Kerferd. p.82.

83 يعد جورجياس أول من كتب عن الكايروس، ويعتبره داخلا في الرأي لا في المعرفة (Kerferd, p. 82). وهو يحيل إلى مجالات ثلاثة: المجال الطبي حيث يفيد الأزمة الدقيقة أو اللحظة الحرجة ونقطة التحول نحو الشفاء أو الموت، والمجال العسكري حيث يخصص بكونه لحظة التدخل الحاسم، والمجال الفني حيث يعني ما يتوقف عليه كمال عمل ما، أي أقل إضافة. وعلى هذا يمكن أن يكون تعريف الكايروس: ١- المطابقة الضرورية لفعل مع مناسبة تحققه. ٢- تمييز الخيار. وعلى المستوى الذاتي فعل التمييز نفسه، أي كشف النقطة المهمة في سيرورة أحداث. فهو إذن ضابط ومقياس ومسدد. ٣ - مجال للمابين بين، للا شيء، للفـــراغ الذي لا يكمل به الشيء إلا بســده. انظر: Tordesillas, A. 1986. L'istance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique. La notion de Kairos in Cassin, B (dir) 1986. p.33-34.

84 Tordesillas, A. 1986. op. cit. p.41.

85 ibid. p.20 et p.20

86 Eco, U. 1973. Le signe. tr. fr. par jean Marie Klinknterg. éd. labor. Bruxelles. 1988. p.188.

87 ينبغي ألا يتهم أن هذا البحث يتعلق بالأسماء فقط، فإن حد (onoma) اليوناني يستعمل للدلالة على الألفاظ بصفة عامة، وليس على ما يسمى الآن بالأسماء فقط، إذ يتضمن الأفعال والصفات أيضا، وهذا ما تفيده الفقرة الواردة في محاورة بروتاغوراس التي يناقش فيها أفلاطون بسخرية مبحث «تصحيح الأسماء» (بروتاغوراس 339b وما يلي).

88 Platon. Protagoras. 341b Cratyle 384a - 283b.

89 Cratyle. 387b - 387c.

90 Kerferd. p.68.

91 Aristote. Les Réfutations Sophistiques 14. 173b20

92 انظر فن الشعر ١٩، ١٤٥٦، ب١٥-١٩ والمغالطات السوفسطائية ٤، ١٦٦ ب٦ و١٤، ١٧٣ ب٩-٢٣.

93 Kerferd. p.68.

94 Platon. Euthydéme. 283e-286c.

95 Kerferd. p.71.

96 ibid. p.73.

97 ibid. p.73.

98 ibid. p.77.

99 ibid. p.76.

100 Aristote. Rhétorique. III. 2.7.1404b

101 Aristote. Réfut. Soph.3. 165a 14-17.

102 Platon. Euthydéme. 284c.

Platon Têtête. 167a. 103

Austin. J.L. 1962. How to do things with Words. London. Oxford University Press. 104

ibid.pp 19-28-55. 105

Moeschler. 1984. Argumentation et Conversation. Hatier - Crédif. p.24. 106

Bougnoux; D. 1993. op. cit. p.10. 107

Watzlawick, P et autres. 1967. tr. fr. de Janine Morche. éd. Seuil. col. Points. p.48. 108

Wittgenstein, L. 1953. Les Investigations philosophiques. tr. fr. de l'allemand par Pierre Klossowski. Gallimard. 1961. p.224. 109

Palmer. F.R. 1976. Semantics. Cambridge University Press. p.173. 110

Leech, G. 1980. Exploration in Semantics and Pragmatics. Amsterdam. John. Benjamins. p.14 111
1983 Principles of Pragmatics. Longman. p.79.

Dessalles. J.L. 1998. On Pragmatic Competence: http://www. infers. enset. fr/˜ jld/ papiers/ pap. conv/ chomsky. html. p.13. 112

والإحالة على:
Sperber. D&Wilson.D.1986.Relevance: Communication and Cogition. Oxford. Black well

Leech. 1983. op. cit. p.8. 113

114 الدكتور أحمد العلوي، الطبيعة والتمثال، مسائل عن الإسلام والمعرفة، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ١٩٨٧، ص٢٢٢.

Aristote. Rhétorique. I.12. 1355b. 115

116 يمثل هذا التوجيه وجه السوفسطائيين السلبي، لكنه لا ينفي وجوههم الإيجابية الأخرى التي ترسمها التأويل المساندة لهم في مقابل التأويل المعاندة، ولعل أبرز التأويل المساندة هي التي قدمها هيجل ونيتشه وكيرفرد وبربارا كاسان.

Aristote. Rhétorique. III. 2.7.1404b. 117

Aristote. Réfut. Soph. 15. 174a 25-30. 118

Watzlawick, P. 1976. La réalité de la réalité. tr. fr.par Edgar Roskis. Seuil. 1978. p.99. 119

120 انظر هذه المحاور في المرجع نفسه.

121 هذه صور للمغالطات سقناها على سبيل التمثيل لا الحصر، ومن دون الخوض في تأويلها من حيث ما إذا كانت مجرد خطأ في الاستدلال أو مناورة مقصودة أو خرقا لقواعد التحاور السليم. ويمكن العودة إلى كتاب أرسطو «المغالطات السوفسطائية» الذي يعد أول تصنيف للحجج الفاسدة المموهة، والتي ردها إلى ١٣ مقسمة قسمين: الستة الأولى سماها مغالطات لفظية (indiction) والسبعة الباقيات مغالطات غير لفظية (extradiction) وهي كالآتي: ١- الاشتراك. ٢- الاشتباه. ٣- التركيب. ٤- القسمة. ٥- النبر. ٦- شكل العبارة. ٧- العرض. ٨- الإطلاق وغير الإطلاق. ٩- الجهل بما هو الإبطال. ١٠- اللزوم. ١١- المصادرة على المطلوب. ١٢- اعتبار ما ليس بعلة علة. ١٣- جمع مسائل كثيرة في مسألة واحدة.
كما يمكن الوقوف على تنميط آخر حديث للاستدلالات المغالطية قدمه كاهان (١٩٧١) معتمدا على الوسائط التي يمكن أن تمرر فيها: وسائل الإعلام (الصحف، المجلات، التلفزة)، خطابات السياسيين،

الإشهار، الكتب المدرسية. فهو يعد حجة كل استعمال للغة أو للصورة بقصد إلى إقناع أحد ما بشيء ما (ص١). ويرى أن من الحجج ما يكون:

أ- مغالطات لأنها [حجج] غير صالحة (I): كاللجوء إلى السلطة، الإقليمية، الدليل غير الوجيه، الالتباس، الانزلاق.

ب- مغالطات لأنها غير صالحة (II): الحجة الشخصية، تبرير الخطأ بخطأ الغير، الرمزية، النتيجة المتسرعة، التصنيف المريب، السبب المريب، المماثلة المريبة.

ت- مغالطات حتى وإن كانت صالحة: ١ - الشاهد المبتور. ٢- المقدمة المريبة (ويندرج تحتها الواقعة المجهولة، التقويم المريب، الإنسان القش، الإحراج الكاذب، المصادرة على المطلوب، عدم الاتساق).
٣ - الاتهام الكاذب بالمغالطة.

انظر تفصيل ذلك في:

Kahane, H. 1971. Logic and Contemporary Rhetoric. 2d ed. 1976. Wadsworth Publishing Company Inc.

المصادر والمراجع :

أ- العربية:

- ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، ط٢، ١٩٨٣.
- ابن سينا، أبو علي، كتاب الشفاء، المنطق ٧، السفسطة، نشر وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة إيران ١٤٠٥هـ.
- أرستوفانس، السحب، ترجمة وتقديم د. أحمد عثمان، ج٢، سلسلة من المسرح العالمي ع٢١٦، وزارة الإعلام، الكويت، سبتمبر ١٩٨٧.
- أرسطوطالس، فن الشعر، ترجمة عبدالرحمن بدوي، دار الثقافة بيروت - لبنان.
- أمبرتو إيكو، مجلة العرب والفكر العالمي، ع٥، شتاء ١٩٨٩.
- سارطون، جورج تاريخ العلم، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر ١٩٦٩.
- عطيتو، محمود حربي عباس، ملامح التفكير الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٥.
- العلوي، أحمد، الطبيعة والتمثال: مسائل عن الإسلام والمعرفة، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ١٩٨٧.
- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الغزالي ٧، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨.

ب- الأجنبية:

- Aristote. Les réfutations sophistiques. Tr. et notes par. J. Tricot. Vrin. 1977.
- Poétiqueg. tr. de Magnien. M.Le livre de poche. 1990.
- Rhétorique. Introduction de Meyer, M tr. de Timmermans, B. Le livre de poche.
- Austin. J.L. How to de things with words. London. Oxford University Press.
- Barnes. J(éd). The complete works of Aristotle, 6th Printing 1995. Princeton University Press.
- Bougnoux, D. 1993. Sciences de l'information et de la communication. Larousse.
- Bréhier, E. 1931-1938. Histoire de la philosophie. 4éme éd. 1987. Quadrige/PUF.
- Brunschwig, J.Sophiste in Encyclopedia Universalis.
- Cassin. B. Sophistique in Encyclopedia Universalis.
- Cassin. B (dir). 1986. le Plaisire de parler. Minuit.

1986. Du faux ou de mensonge à la fiction. in Cassin, B (dir).

- Dessalles. g.L. 1998. on pragmatic competence: htt://www.infres.enset.fr/˜jld/papiers/pap. conv. chomsky. html.
- Dumont. J.P. La philosophie antique. PUF. 9éme éd. 1995.
- Eco, U. 1980. Le signe? tr. fr. par J.M.Klinkenberg. Le livre de poche. biblio-essais.
- Hegel, G. W.F.Leçons sur l'histoire de la philosophie.tr. de l'allemand par Giblin, J.Gallimard. 1954. folio -essais 1990.

- Morceaux choisis.tr. de l'allemand par Henri Lefebre et Guterman. N.Gallimard. 1939.
- Herch. J. 1981 - 1993: L'etonnement Philosophique. Une Histoire de la Philosophie. Folio-essais.
- Kahane, H.1971. LOgic and contemporary rhetoric. 2d. ed. 1976. Wadsworth Publishing Company. Inc.
- Kerfèrd, G.B. 1981. The sophistic movement. Cambridge University Press.
- Laufer, R. 1986. Système de légitimité. Marketing et Sophistique in Cassin, B. (dir) 1986.
- Leech, G. 1980. Explorattion in Semantics and Pragmatics. Amsterdam. John. Benjamins.
- 1983. Principles of Pragmatics. Longman.
- Moeshler. 1984. Argumentation et Conversation. Hatier - Crédif.
- Navarre. O. 1900. Essais sur La rhétorique avant Aristote. Librairaie Hachette. Paris.
- Palmer. F.R. 1976. Semantics. Cambridge University Press.
- Platon. Apologie de Socrate - Criton - Phédon -, tr.fr.de Piettre. B. et Piettre. R. 1992. le livre de poche.
- Euthydème.tr.de Canto. M. 1989. GF-Flammarion. Paris 1989.
- Gorgiastr.fr. de Canto. M. 1987. GF-Flammarion. Paris 1993.
- Protaggoras - Euthydéme - Gorgias - Ménexène - Ménon - Cratyle. tr.fr.de Emile Chambry. 1967.
- Sophiste - Politique - Philèbe - Timée - Cristias.tr. de Chambry. E. 1969. GF-Flammarion, Paris.
- Téètète - Parménide. tr.par. Chambry. E. 1967. Gf-flammarion.
- Vernant. J.P.1982. Mythe et société en Grèce ancienne Maspero.
- Watzlawick. P et auters. 1967. Une logique de la communication . tr.fr.de Janine Morche. éd seuil. col. Points.
- Watzlawich. P.1976. la réalitéde la réalité. tr fr.par edgar.
- Wittgenstein . L.1953. Les investigation philosophiques. tr.fr.de l'allemand par Pierre Klossowski. Gallimard. 1961.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 33 أبريل - يونيو 2005

أثر تطبيق النظريات المنطقية والرياضية في الفلسفة المعاصرة

- كارناب نموذجا -

د. رشيد محمد الحاج صالح (*)

مقدمة

تعد الفلسفات التحليلية المعاصرة الابن الشرعي لتدخل المنطق المعاصر في الفلسفة، والنتيجة المباشرة لتوظيف نظريات المنطق المعاصر ومفاهيمه في حل مشكلات الفلسفة، الأمر الذي أدى إلى تحول الفلسفة إلى مجرد منهج وطريقة في التحليل المنطقي، عبر الدفع بمطلب إخضاع المعرفة الإنسانية للمنطق المعاصر إلى حدوده القصوى. ولكن إلى أي حد يمكن للمنطق المعاصر أن يتدخل في الفلسفة؟ وما حدود العلاقة بين المنطق والميتافيزيقا؟

يحاول البحث الذي بين أيدينا دراسة أثر النظريات المنطقية والرياضية الجديدة في الفلسفة المعاصرة، وتقييم التحول الذي طرأ على تصور بعض الفلسفات لـ «ماهية الفلسفة» نتيجة لتطبيق الأفكار المنطقية المعاصرة في حل بعض المشكلات الفلسفية، مع التركيز على التحولات التي طرأت على العلاقة بين المنطق والميتافيزيقا، وما ذهبت إليه بعض الدراسات المنطقية من اعتبار المنطق محايدا من الناحية الأنطولوجية.

يتناول **القسم الأول** من البحث ماهية المنطق المعاصر، وكيف أخذت المسافة تتسع بين المنطق الأرسطي التقليدي والمنطق المعاصر، وسعي الأول إلى هدم الأسس الميتافيزيقية التي

(*) مدرس المنطق في جامعتي تشرين وحلب - سورية.

أقيم عليها الثاني واستبدال بها أسس رياضية. في حين يتناول القسم الثاني كيفية تطبيق هذا المنطق الجديد على الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، ويأخذ نموذجا على ذلك التطبيق تصور «الفلسفة» لدى المنطقي رودلف كارناب، إذ أدى تطبيق كارناب للأفكار المنطقية على الفلسفة إلى بروز تصور جديد لها يكاد يكون نسقا منطقيا أكثر من كونه رؤية فلسفية.

ويعود تناولنا لطريقة المنطق المعاصر في هدم أسس المنطق التقليدي الميتافيزيقية للتأكيد على أن تلك الطريقة هي نفسها التي طبقها كارناب وفلاسفة التحليل في سعيهم إلى هدم الأسس الميتافيزيقية للفلسفة. الأمر الذي يعني في النهاية أن كارناب عندما سعى إلى إقامة منهج التحليل في الفلسفة لم يفعل أكثر من استلهام المنهج المنطقي المعاصر في هدمه لأسس المنطق التقليدي؛ أي أن عداء الفلسفة التحليلية للميتافيزيقا يعود إلى أسباب منطقية وإلى أن المنطق المعاصر الذي أصبح رياضيا ومحايدا أنطولوجيا لم يعد يقبل الميتافيزيقا كأساس له، مثل كان الأمر في المنطق التقليدي.

أولا: المنطق الجديد... من المنطق الأسطي إلى المنطق الرياضي

لقد اتضح، مع نهاية القرن التاسع عشر، أن المنطق لم يولد كاملا، كما اعتقد كانط، وأن تجاهله، من قبل فلاسفة ورياضيي العصور الحديثة، لقرون عديدة، هو الذي جعل المنطق التقليدي عاجزا عن مواكبة الحركة العلمية والرياضية في تلك الفترة. إذ لم يعد المنطق التقليدي قادرا على تحليل أصول ومبادئ المعارف العلمية والرياضية، ولا اشتقاق معرّفاتها من لا معرّفاتها، ودراسة الأنواع المختلفة للاستنباط، وهي المهمات الأكثر اهمية بالنسبة إلى المنطق. الأمر الذي دفع بوشنسكي إلى القول: «أهملت الفلسفة الأوروبية الحديثة المنطق الصوري إهمالا كبيرا حتى سقط في زاوية النسيان المهيمن، كما وصل هذا الإهمال حدا جعل من ديكارت وكانط جاهلين حتى بأسس المنطق الصوري نفسه»[1].

أ - نقد الطابع الميتافيزيقي والتجريبي للمنطق

أتت حركة تجديد المنطق ونقد مبادئه التقليدية على يد: بيانو، فريجة، بول، مورغان، شرويدر، رسل، بوحي ودافع من أمنية ليبنتز ببناء حساب منطقي متكامل ولغة منطقية دقيقة، يمكن التعبير من خلالهما عن الفلسفة وكل مجالات المعرفة، على غرار ما هو موجود في الرياضيات، بحيث تنتهي الحاجة إلى استخدام اللغة العادية Ordinary Language، وتنتهي معها كل الجدالات الميتافيزيقية والاختلافات ذات المنشأ الذاتي واللغوي[2].

وقد تبين لتلك الحركة النقدية أن أرسطو - مؤسس المنطق التقليدي - لم يكن يميز بدقة، في منطقه، بين العناصر الميتافيزيقية من جهة، والعناصر المنطقية من جهة أخرى. إذ أخذ بعلاقة «الحمل» بين الموضوع والمحمول كتطبيق للتفرقة الميتافيزيقية للموجودات إلى جواهر

وأعراض، بحيث يقابل الموضوع الجوهر ويقابل المحمول العرض. الأمر الذي يسمح بإمكان إقامة المنطق على أسس جديدة تنطلق من ذلك التمييز. كما تبين أن القياس - وهو النظرية الأساسية في منطق أرسطو - لا يقدم معرفة جديدة، باعتبار أن نتائجه متضمنة في مقدماته، وأن علاقة «الحمل» - وهي العلاقة الوحيدة في منطق أرسطو - لم يعد لها أهمية تذكر في تحليل مبادئ العلم والرياضيات الحديثين.

وقد توصل ستيوارت بين (١٨٠٦ - ١٨٦٣م) من نقده لمنطق أرسطو إلى إمكان إقامة المنطق على أسس تجريبية وليس على أسس ميتافيزيقية، لأن القضية الكلية، التي تشكل حجر الزاوية في القياس، ليست سوى نتيجة لعملية استقرائية، وأن منطق أرسطو في النهاية ليس سوى عرض للنتائج العامة التي ينتهي إليها الاستقراء[٣]. ولذلك نجده يرفض القياس بوصفه «مصادرة على المطلوب» ويؤكد ضرورة ربط المنطق بمادة المعرفة والخبرات الحسية.

هكذا اتضح لـ «ميل» إفلاس النزعة الصورية في المنطق، الأمر الذي أدى به إلى الانصراف عن الاهتمام بشروط تناسق الفكر مع ذاته، ورفض كل طابع مجرد للأفكار. ووصل الأمر به إلى عد قوانين الفكر الأساسية (مبدأ الهوية - مبدأ عدم التناقض - مبدأ الثالث المرفوع)، التي قال عنها أرسطو إنها مبادئ فطرية، ليست سوى تعميمات استقرائية وعادات نفسية لا أكثر.

ولم يكتف ميل بالتأكيد على العناصر التجريبية في المنطق، بل حاول إقامة قوانين المنطق على مفاهيم نفسية، ليؤكد دور المشاعر والعادات النفسية التي تقبع خلف القضايا والأحكام المنطقية، وينتهي إلى إعطاء الأولوية للوقائع النفسية على الأحكام المنطقية، واعتبار قوانين الفكر الصورية ليست سوى تعبير عن العادات النفسية التي خلقتها الحواس[٤].

لقد تأثر ميل في نقده لمنطق أرسطو بالتجريبية الإنجليزية الحديثة، التي رفضت العناصر القبلية في المعرفة، وحاولت تخليص الفلسفة من طريقة التفكير الميتافيزيقية، التي تعطي للعناصر التأملية المجردة الدور الأكبر في إقامة المذاهب الفلسفية. الأمر الذي يؤدي إلى الاستنتاج: أن ميل لم يكن ينقد منطق أرسطو بقدر ما كان ينقد ميتافيزيقا أرسطو، وعلى اعتبار أن المنطق هو جوهر الميتافيزيقا؛ فقد حاول نقد المنطق باعتباره أحد صروح الميتافيزيقا. كما أن ميل لم يكن يميز بوضوح بين العناصر الصورية المنطقية والعناصر الميتافيزيقية، ولذلك رفض الطابع الصوري للمنطق اعتقادا منه أنه يرفض الميتافيزيقا. يضاف إلى ذلك أنه استبدل بالعناصر الميتافيزيقية عناصر تجريبية نفسية، وبالتالي فقد فات عليه الاختلاف الجوهري بين قوانين المنطق والقوانين التجريبية النفسية، وأن قوانين المنطق قبلية وليست تجريبية، كما سيبين ذلك تطور المنطق في القرن العشرين.

تنبه غوتلوب فريجة (١٨٤٨ - ١٩٢٥م) إلى خلط ميل بين العناصر المنطقية والعناصر التجريبية، وإلى ما في منطقه من نزعة استقرائية. وأخذ على عاتقه مهمة تخليص المنطق من

العناصر التجريبية - النفسية من جهة، وإقامة المنطق على أسس رياضية بدل الأسس التجريبية أو الميتافيزيقية من جهة أخرى.

وجد فريجة في نقده للاتجاه التجريبي في المنطق، أن المنطق يقام على ما يسمى بـ «العلاقة» وليس على «الشيء»، والعلاقة هي الحكم الذي تحمله العبارة، والمعرفة تقوم على الحكم. فقولي: «الدم» ليس معرفة، وإنما هو إشارة إلى شيء، ولكن قولي: «الدم أحمر» هو حكم يحتمل الصدق والكذب، والمنطق يبدأ من عند الحكم، لأن الحكم هو علاقة، والعلاقة مفهوم منطقي وليس تجريبيا. ولذلك نجده يرفض ما ذهب إليه ميل من أننا نحصل على المقدمات الكلية بواسطة الاستقراء، ويؤكد أن تلك المقدمات تشتق من مبادئ منطقية ورياضية. ودليله على ذلك أن قوانين علم الميكانيك - عند نيوتن على سبيل المثال - لم تأت نتيجة لتعميم تجريبي، وإنما كانت افتراضات عقلية أتت من حسابات منطقية ورياضية، فهذه القوانين بدأت فرضيات عقلية ثم جرى التحقق منها تجريبيا[5].

أما في نقده للاتجاه النفسي في المنطق، الذي يعطي المفاهيم والقوانين المنطقية تفسيرات نفسية، فإن فريجة يبدأ بالتمييز بين معنيين لعبارة «قوانين الفكر»[6]:

الأول: يعتبر قوانين الفكر ضرورية وملزمة للعمليات الفكرية، لأن التفكير الاستدلالي لا يقع من دونها.

الثاني: يعتبر قوانين الفكر هي القوانين التي تتحكم في العقل، كما تتحكم قوانين الطبيعة في العالم المادي.

المفهوم الأول لقوانين الفكر هو المفهوم المنطقي، لأنه يمتاز بالكلية والضرورة بالنسبة إلى العمليات الفكرية. فالقوانين هنا تكون مفروضة على الفكر عند محاولته معرفة الحقائق المنطقية بالطريقة نفسها التي تكون فيها القوانين الطبيعية مفروضة على الفكر عند محاولته الوصول إلى معرفة الحقائق الطبيعية. أما المفهوم الثاني فهو مفهوم نفسي لأنه يعتبر الفكر عملية نفسية، وأن القوانين هي من صلب الفكر وتنتمي إليه، وليست موضوعية. وعلى ذلك فالقوانين المنطقية مستقلة عن الفكر استقلال القوانين الطبيعية عنه، ولذلك فهي لا تتغير بتغير حكم الفرد، بخلاف القوانين النفسية التي تعتمد على ما يحكم عليه الفرد.

ب - أسس جديدة للرياضيات

غير أن إقامة المنطق المعاصر على أسس رياضية، على يد كل من فريجة وبيانو، لم تأت نتيجة لنقد النزعة الميتافيزيقية في منطق أرسطو، أو النزعة التجريبية - النفسية في منطق ميل، بالدرجة الأولى، وإنما أتت نتيجة للبحوث الرياضية التي حاولت إقامة الرياضيات على أسس جديدة، إذ تبين من هذه البحوث، أن مشاكل الرياضيات وتحديد أسسها، عملية ذات طبيعة منطقية، بحيث تمكن رياضيو ومناطقة تلك الفترة من «اشتقاق» المفاهيم الرياضية من

مفاهيم منطقية، وأصبح بالإمكان إرجاع المعرفات الرياضية إلى لا معرفات منطقية. لتنتهي تلك البحوث إلى أن المنطق ليس جزءا من الجبر، كما كان يدعي بول، وإنما الرياضيات هي جزء من المنطق.

فمشكلة «أسس الرياضيات» Foundations of Mathematics التي عصفت بالرياضيات في القرن التاسع عشر هي الأساس في تجديد الجهود المنطقية، إذ أخذ الرياضيون في ذلك الوقت يوجهون انتقادات عديدة إلى نسق الهندسة الإقليدي، ولا سيما مسلماته التي أعتقد أن بعضها بحاجة إلى برهان. وقد أنتجت حركة النقد للهندسة الإقليدية عدة أنساق لا إقليدية، أصبح لكل منها حدوده الأولية وتعريفاته ومصادراته الخاصة [٧].

النتيجة الأساسية التي أدت إليها حركة النقد الداخلي للهندسة، هي ظهور أنساق رياضية جديدة أولا، وإرجاع الأنساق الهندسية إلى علاقات ومفاهيم منطقية ثانيا. فيما يتعلق بالأنساق الجديدة، ظهرت أنساق فرضية استنباطية لأول مرة. فقد كان كل من أرسطو وإقليدس يشترطان أن تكون مقدمات النسق واقعية، الأمر الذي يتعذر معه إقامة أنساق افتراضية. ولذلك كانت الأنساق الاستنباطية تعتمد على مقدمات صادقة أو مطابقة للعالم الخارجي، وذلك للحصول على أنساق مطابقة للعالم الخارجي. أما الهندسات الحديثة فلم تعد تشترط مطابقة المقدمات للعالم الخارجي، بل تكتفي بالتأكيد على عدم تناقضها واستقلال بعضها عن بعض. إن ظهور أنساق افتراضية يعني أن العمل الهندسي النظري أصبح بعيدا كل البعد عن الحدوس المكانية[٨].

أما فيما يتعلق بإرجاع الأنساق الهندسية إلى علاقات ومفاهيم منطقية، فقد تبين لحركة نقد الهندسة أن المسلمات الهندسية ليست أكثر من علاقات ومفاهيم منطقية.

فإذا كانت لدينا المسلمة التالية: «إن أي نقطتين في سطح ما إنما تتصلان معا بمستقيم معين يحتويه بحذافيره ذلك السطح»، أمكننا أن نحول المستقيم و«السطح» إلى «فئات» classes، وأن نستعين بعلاقات منطقية هي «الانتماء» Appartenance و«الاحتواء» Inclusion، بحيث نتمكن من ترجمة المسلمة السابقة إلى لغة منطقية صرفة، وذلك على النحو التالي: إن نقطتين ما مما «ينتمي» إلى الفئة «سطح» «ينتميان» أيضا إلى الفئة «مستقيم»، كما أن العناصر التي تؤلف «المستقيم» «محتواة» في عناصر «السطح»[٩]. هكذا تبين أن الهندسة تتألف من كائنات منطقية لا أكثر، وأن الأنساق الهندسية يمكن التعبير عنها عن طريق أنساق منطقية، أي أنساق تتألف من حدود علاقات منطقية وليست مكانية.

هذا الأسلوب في حل المشكلات الهندسية عن طريق إقامة الأنساق الاستنباطية المنطقية، استعين به لحل مشكلات علم الحساب Calculus، ولا سيما مشكلة «تعريف العدد» على النحو الذي تناولها بيانو، فريجة ورسل. إذ تبين أن الإجابة عن سؤال ما هو العدد؟ لا تؤدي إلى الخروج خارج

الرياضيات والمنطق، كما اعتقدت الرياضيات القديمة، ولم يعد العدد من اللامعرفات، كما كان يعتقد أفلاطون. وباختصار فقد أُخرِج العدد من دائرة الموجودات الميتافيزيقية.

إن تطبيق طريقة الأنساق الافتراضية الاستنباطية، المستندة على أفكار منطقية أولية يربط بينها علاقات منطقية أيضا، أدى إلى إقامة علم الحساب على شكل نسق استنباطي منطقي ينطلق من أفكار منطقية أولية هي: التشابه والفئة. بحيث أصبح العدد «٣» هو فئة الأشياء الثلاثية المتشابه، والعدد «٤» هو فئة الأشياء الرباعية المتشابه، أما تعريف العدد فأصبح هو «فئة الفئات» السابقة Class of classes.

هكذا جرى اختصار كل الرياضيات إلى داخل المنطق، الأمر الذي أدى إلى سقوط الرياضيات في أحضان المنطق، والنظر إلى الرياضيات بوصفها امتدادا للمنطق، أو ما أصبح يعرف بـ «مَنْطَقة الرياضيات» Logicising Mathematics.

هذا الذوبان للرياضيات في المنطق جعل رسل يجد صعوبة في التمييز بين الرياضيات والمنطق، دون أن يثر ذلك قلقا في نفسه. ولذلك نجده يقول «بعض المقدمات الرياضية مثل مبدأ القياس المنطقي كقولك: «إذا كانت «ق» تلزم عنها «ك» وكانت «ك» تلزم عنها «ر» فإن «ق» تلزم عنها «ر» هي من الرياضيات، بينما البعض الآخر مثل «علاقة اللزوم» هي من المنطق وليست من الرياضة. ولولا ما جرى العرف لقلنا: إن الرياضة والمنطق متطابقان، ولعرّفنا كلا منهما بأنه فصل القضايا التي تشتمل فقط على متغيرات وثوابت منطقية. ولكن احترامي للعرف يجعلني أفضل الإبقاء على التمييز السابق، مع اعتقادي أن بعض القضايا مشتركة بين العلمين» (٢٠).

ج - من الرياضيات إلى المنطق

إن استخلاص فريجة لحقائق الرياضيات، انطلاقا من أفكار منطقية بحتة، لم يمنعه من أن يستمد عدة أفكار من الرياضيات لتوظيفها في بناء المنطق من جديد. ومن أهم هذه الأفكار هناك: فكرة الدالة التي استمدها من علم الحساب، وفكرة النسق الاستنباطي التي استمدها من الهندسة.

١- المنطق و الدالة

يعد فريجة أول من أدخل فكرة «الدالة» function الرياضية إلى المنطق العام ١٨٧٩م. إذ لجأ إلى التعبير عن القضايا المنطقية عن طريق وضع متغير ضمن القضية لتتحول القضية إلى دالة قضية أو قضية ناقصة incomplete، وتتحول دالة القضية إلى قضية عندما نستبدل بالمتغير حجة محددة.

وبذلك نظر فريجة إلى القضية ليس على أنها مؤلفة من موضوع ومحمول، وإنما من دالة وحجتها. وبما أن الحجة هي التي تحدد قيمة صدق الدالة، فقد ارتبطت الدالة بقيم صدق

متغيرها[11]. هكذا استطاع فريجة الاستغناء عن الشكل التقليدي للقضية الذي يقوم على الموضوع والمحمول، ورفض اعتبار القضية حكما منصبا على الموضوع، وتقرير أن الحكم في القضية قد يكون منصبا على الموضوع وقد يكون منصبا على المحمول[12].

وقد ساعدت فكرة «دالة القضية» المنطق المعاصر على تحويل القضايا الكلية إلى دوال قضايا، تصدق متى ما جرى إيجاد قيمة صدق truth value لمتغيرها، وتكون قيمة صدقها الصدق، وتكذب عندما لا يجري إيجاد قيمة صدق لمتغيرها، وتكون قيمة صدقها الكذب. وبذلك أمكن الاستغناء عن « التصور» الذي هو موضوع القضية الكلية.

وبما أنه جرى الاستغناء عن التصور الذي هو الركيزة الأساسية للاستنتاج المنطقي في المنطق التقليدي، عن طريق استبدال رموز به فلا بد من إيجاد قيمة لها، فقد تمكن فريجة بهذه الطريقة من زعزعة أساس المنطق التقليدي، ووضع نقطة البداية لإقامة المنطق الرياضي الحديث على أسس جديدة. فمع المنطق الجديد عنده لم يعد بالإمكان إدخال تصورات كلية إلى المنطق من دون أن يكون لهذه التصورات قيم محددة، وبالتالي لم يعد للتصورات الكلية - وهي ألفاظ ميتافيزيقية - أي وجود في المنطق.

هكذا تبخرت التصورات في المنطق التقليدي إلى دوال قضايا أو فئات في المنطق المعاصر. وبذلك فقدَ المنطق التقليدي المقدمة الأساسية التي كان ينطلق منها في إقامة أقيسته. إذ تبيَّن للمنطق المعاصر أن التصور ليس من الأمور غير القابلة للتحليل، وأنه إذا كان يؤخذ على أنه أولي في المنطق التقليدي فقد ظهر في المنطق المعاصر فرع خاص يقوم بدراسته وهو حساب الفئات، الذي حول التصور إلى فئة. أما القضية الكلية التي تحوي تصورا لا تشير دالته إلى أفراد جزئية أصبحت فئة فارغة، أي لا يوجد «ما صدقات» للتصور الذي تحمله. وبذلك تكون القضية الكلية قد انتهت وتحولت إلى قضية شرطية متصلة لا تقرر وجود الموضوع، وإنما كل ما تقرره هو وجود علاقة افتراضية أو شرطية بين الموضوع و المحمول. أي أصبحت قضية ليست وجودية بخلاف ما كان يعتقد المنطلق التقليدي.

غير أن فريجة، في محاولته إقامة المنطق على أسس جديدة، وجد أنه لا يمكن أن يقتصر التحليل المنطقي على مبادئ المنطق التقليدي ومفاهيمه الأساسية للخروج بأفكار منطقية جديدة، بل لا بد أن يستتبع تلك الجهود بتحليل منطقي للغة انطلاقا من الأسس المنطقية الجديدة.

ووجد فريجة - ومعه رسل - من ذلك التحليل أن «اللغة العادية» ordinary language لم تعد تصلح للتعبير عن قضايا المنطق، وأن المنطق بحاجة إلى لغة رمزية خاصة به. ويعود رفض المنطق المعاصر للغة العادية، إلى أن ألفاظ هذه اللغة تحتمل أكثر من معنى، وأن الناس يختلفون حول ما تعنيه الجمل والكلمات، أما لغة الرموز فإن رموزها لا تحتمل سوى

معنى واحد فقط، فالثوابت المنطقية لا تحتمل سوى معنى واحد. ولذلك فقد وقف رسل وفريجة في وجه الدعوات التي تفضل اللغة العادية كلغة يمكن التفلسف أو التمنطق عن طريقها. وذهب رسل إلى أن اللغة الرمزية هي اللغة الأكثر دقة، وأنها لغة العلم، وعلى المنطق المعاصر أن يأخذ بها.

بل إن اللغة المنطقية الرمزية تتيح للمنطق إمكان اشتقاق قضايا جديدة من قضايا معلومة بسهولة. وعندما يصل الأمر إلى «الاشتقاقات المعقدة والطويلة» فإن اللغة العادية لا تصلح. زد على ذلك، أن هناك بعض المناطقة يرجعون عدم تطور العلوم الرياضية والمنطقية في العصور السابقة، بشكل كبير، إلى اللغة العادية التي كانت تستخدمها تلك العلوم، ولا سيما الجبر. كما أن مسيرة تطور العلوم تشير إلى أن العلوم الأكثر تطورا هي العلوم الأكثر ترميزا وتجريدا لقضاياها. ولذلك إذا أراد المنطق أن يتطور، وأن يكون أكثر تجريدا أو دقة، فليس أمامه سوى اللغة الرمزية.

وينطلق فريجة في تحليله للغة من التمييز بين ثلاثة مستويات لها: [١٣]

- المستوى الرمزي أو اللغوي: ويقصد به المنطوق أو الإشارات الكتابية التي تتألف منها العبارة.
- مستوى المعاني: ويقصد به الصورة الذهنية التي ترتبط بالعبارة.
- مستوى الدلالة: ويقصد به الشيء الذي تشير إليه العبارة.

وهذا التمييز بين المستويات مهم بالنسبة إلى فريجة، لأنه يفرق بين اللغة من حيث هي إشارات منطوقة، وبين المعنى أو الفكرة التي تحملها العبارة، وبين ما يقابل العبارة من أشياء في العالم الخارجي. إن عدم وجود مثل تلك التفرقة كان له دور سلبي على المنطق، أدى إلى تأخر المنطق من جهة، وإلى غموض قضاياه من جهة ثانية، وإلى ظهور عدد من «المفارقات» paradox من جهة ثالثة. ذلك أن المنطق قد يواجه تعابير لها معنى لكن ليس لها دلالة (حورية البحر كائن جميل)، وقد يواجه تعابير لها دلالة واحدة وأكثر من معنى (مؤلف الجمهورية).... أما صدق القضايا فإنه يتعلق بمطابقة المعنى للدلالة. ولكن الصدق ليس له المعايير نفسها. فالقضية «أ = أ» قضية متساوية في المعنى والدلالة، وهي قضية صادقة ذاتيا، ولكن قضية مثل «أ = ب» فإن صدقها خارجي وقد لا يكون هناك تطابق بين المعنى والدلالة.

ولكن إذا كانت الدلالة تشير إلى كائن موضوعي، فهل المعاني أيضا هي موضوعية؟ إن معنى القضية عند فريجة «شيء موضوعي لا ذاتي، شيء نكتشفه لا نخلقه»[١٤]. وإن معنى القضية يختلف عن الفكرة الذاتية من حيث إن الفكرة الذاتية يؤلفها الإنسان انطلاقا من الانطباعات الحسية وما يصاحبها من ذكريات وحالات وجدانية. أما الشيء الموضوعي فهو الذي يكون مشتركا بين جميع الناس.

ولإيجاد مكان موضوعي يمكن أن توجد داخله المعاني فإن فريجة يقدم نظريته، حول «العوالم»، التي ترى بوجود ثلاثة عوالم:

- العالم الخارجي المستقل عن إدراكنا.
- عالم الذات أو أفكارنا عن ذلك العالم.
- عالم المعاني، وهو عالم مستقل عن الذات لا تخلقه ولكن تكتشفه، وهذا العالم شبيه بعالم المثل عند أفلاطون.

وسينتهي فريجة إلى أن قوانين المنطق والرياضيات ومعاني القضايا، كلها موضوعية وليست ذاتية، لأنها تنتمي إلى عالم عقلي مستقل عن الذات، وهذا هو عالم المعاني.

فبواسطة عالم المعاني استطاع فريجة إخراج المنطق وقوانينه من دائرة الذات، واستطاع أن يميز بين دلالة القضية ومعناها.

٢ - المنطق نسقا ونموذجا لجميع المعارف

بعد إقامة الرياضيات على شكل أنساق استنباطية مبنية على أفكار أولية منطقية، تبين أن المنطق نفسه، يمكن إقامته على شكل أنساق استنباطية، الأمر الذي تطلب من فريجة ورسل ترميز الثوابت المنطقية وتحويل قضايا المنطق إلى صياغات صورية رمزية بحتة، لينتقل المنطق من المرحلة اللغوية إلى المرحلة الرمزية symbolical، ومن المرحلة القياسية إلى المرحلة النسقية systemal.

هكذا أصبح بإمكان المناطقة بناء كل مجالات وأقسام المنطق بطريقة الأنساق الاستنباطية الرمزية، وأصبح المنطق يتألف عند رسل من ثلاثة أقسام هي: حساب القضايا وحساب الفئات وحساب العلاقات، ويتألف النسق الحسابي الجزئي من عدد من البدهيات أو القضايا الأولية وعدد من التعريفات، بالإضافة إلى قواعد الاستنتاج، وهي قواعد التكوين وقواعد التحويل. فالمنطق لم يعد يقتصر على الاستدلال عن طريق التعادل والتقابل بين القضايا، ولا على الاستدلال غير المباشر «القياس»، بل أصبح منهجا استدلاليا واسعا نستطيع من خلاله التعبير عن حقائق كل العلوم، طبيعية كانت أم إنسانية. وذلك من خلال وضع متغيرات مناسبة بدل الحدود الأولية والبدهيات الخاصة بأي علم من العلوم، وتحويل تلك البدهيات إلى «فئات» أو «دوال»، ثم ربطها بعلاقات منطقية، تقوم على قواعد التكوين والتحويل، وعلى المعنى المعطى للثوابت المنطقية، بحيث نتوصل إلى إقامة حقائق تلك العلوم عن طريق نسق استنباطي منطقي. هكذا اتسع مجال البحث المنطقي ليشمل كثيرا من العلوم الطبيعية والإنسانية، وأصبح النموذج الذي يحتذى به من قبل كل العلوم.

لقد أصبحت الغاية الأساسية من الأنساق الاستنباطية المنطقية هي معرفة إلى أي حد يمكن للنسق أن يعبر تعبيرا صوريا عن نظريات العلوم الأخرى، بحيث أصبح المناطقة

لا يهتمون ببناء النسق الاستنباطي وحسب، بل بإمكان تمثيله لنظريات العلوم الأخرى، لفحص تلك النظريات والتأكد من نتائجها واستخراج ما فيها من إمكانات، بحيث تحصل نظريات العلوم على طريقة تمكنها من استنتاج أكبر قدر ممكن من الحقائق غير المعلومة من خلال مقدماتها المعلومة.

صحيح أن الأنساق المنطقية لا تهتم فيما إذا كان هناك مقابل لمتغيراتها في العالم الخارجي أم لا، ولكن اهتمام الأنساق المنطقية بالعلوم أدى إلى أن تلك الأنساق، أصبحت تهتم بالتعبير عن نظريات علمية، لحدودها مقابل في الواقع الخارجي. غير أن ذلك لا يعني أن المنطق أصبح يهتم بالواقع الخارجي، وإنما يكتفي بتحويل حدود العلوم إلى متغيرات منطقية، ثم التعامل بعد ذلك مع هذه المتغيرات. وبالتالي فالمنطق لا يهتم، عندما يعبر نسقيا عن نظرية من النظريات العلمية، بمقابلة حدود تلك النظرية للواقع، ولكن يهتم فقط بالإمكانات المنطقية الموجودة داخل النظرية، وبإمكان الوصول إلى أكبر قدر ممكن من الحقائق الجديدة من الحقائق المعروفة.

د - من اللزوم الصوري إلى اللزوم المادي

تعد جهود رسل في تحويل المنطق من اللزوم الصوري إلى اللزوم المادي، من المحطات الأساسية التي فتحت آفاقا جديدة أمام المنطق، وجعلته يتحرر من العناصر غير المنطقية بشكل أكبر، ويصبح أكثر صورية. فاعتماد المنطق المعاصر، في استدلالاته، على اللزوم المادي أكثر من اعتماده على اللزوم الصوري، جعل المنطق يبدو كأنه مختلف عن المنطق التقليدي في أسس الاستدلال.

واللزوم الصوري Formal Implication هو استدلال يبنى على الناحية الصورية للقضايا من دون أن يهتم أكانت تلك القضايا صادقة أم كاذبة. فإذا كان لدينا الاستدلال التالي: «إذا كانت س تلزم عن ع، وع تلزم عن ق، لكانت س تلزم عن ق»، فإننا نلاحظ أن هذا القياس يهتم بالعلاقة اللزومية الصورية بين القضايا الثلاث، ولا يهتم أكانت تلك القضايا صادقة أم كاذبة. وبالتالي فإن النتيجة - القضية الثالثة - تلزم صوريا عن المقدمتين، لأن صحة هذا القياس لا تتوقف على القيم التي تعطى للقضايا أو المتغيرات، بل تتوقف على صورة الاستدلال فقط. فاللزوم الصوري يقوم - هنا - على «العلاقة الباطنية» بين المقدمات، أي بين معاني ألفاظها، بحيث لن نستطيع الاستدلال على نتيجة من قضايا لا ترتبط باطنيا بوحدة المعنى [١٥]. ولذلك فإن الاستدلال - في هذه الحالة - لا يقوم بين قضيتين إلا بوجود وحدة في المعنى بين القضيتين.

إذا كانت نظرية الاستدلال في المنطق التقليدي تقوم على الوحدة في المعنى بين حدود القياس الثلاثة، التي يحققها الحد الأوسط الذي يربط بين الحد الأكبر والحد الأصغر، فإن نظرية الاستدلال في المنطق المعاصر لا تقوم على تلك العلاقة الباطنية بين الحدود، بل على

العلاقة بين القضايا على أساس صدق القضايا وكذبها. وبالتالي فمتغيرات المنطق المعاصر لها «قيم صدق»، ومن خلال هذه القيم تُحدَّد صحة الاستدلال. واللزوم في هذه الحالة أصبح يعتمد على اللزوم المادي Material plication، أي أن المتغيرات في المنطق المعاصر أصبحت متغيرات حقيقية Real Variables، في حين أنها في القضايا الكلية في المنطق التقليدي كانت متغيرات ظاهرية (*) Apparent Variables.

هكذا يتحدد الفرق بين الاستدلال في المنطق التقليدي، والاستدلال في المنطق المعاصر على النحو التالي: الاستدلال في المنطق التقليدي يعتمد على صورة القياس والعلاقة الباطنية بين حدوده، بينما الاستدلال في المنطق المعاصر علاقة بين قيمتي الصدق والكذب اللتين تنسبان إلى قضاياه.

هذا يعني أنه أصبح بالإمكان في المنطق المعاصر أن نستبدل أي قضية بقضية أخرى بغض النظر عن معنى القضايا، وهو أمر لم يكن متوافرا بالنسبة إلى المنطق التقليدي. ولذلك نجد رسل يستنبط القضية «٢+٢=٤» من القضية «سقراط إنسان»، ويعلل ذلك على النحو التالي: «في اعتقادي أن السبب الرئيسي في ترددنا في الاعتراف بهذا النوع من اللزوم هو تعلقنا باللزوم الصوري، وهو فكرة أكثر ألفة لدينا، وتكون ماثلة حقا أمام العقل حتى عندما يكون الكلام صراحة عن اللزوم المادي. فعند الاستنباط من «سقراط إنسان» قد جرت العادة لا على الكلام عن الفيلسوف الذي أثار الأثينيين، ولكن على اعتبار أن سقراط مجرد رمز يمكن أن يحل محله أي رجل آخر، وليس هناك ما يمنع، لولا ضرب من التمييز العامي للقضايا «الصحيحة، من أن نضع مكان سقراط أي شيء آخر، كالعدد، أو المنضدة، أو الكعكة مثلا.... وإذا كانت مثل هذه الفكرة غير مألوفة فهذا لا يكفي لإثبات أنها من نسج الخيال»[16]. فمن الناحية المنطقية يمكن استنباط صحة معادلة من القضية «سقراط إنسان»، ولكن المشكلة هي أنه من الناحية النفسية، تبدو المسألة غريبة بعض الشيء.

هذه الخطوة التي قامت على اعتماد اللزوم المادي في المنطق، جعلت المنطق أكثر صورية مما كان عليه من قبل، فاعتماد المنطق التقليدي على العلاقة الباطنية بين حدوده أمر ليس صوريا بحتا. ولذلك فإن المنطق المعاصر يختلف عن سابقه بأنه أصبح منطقيا، يتبنى «الصورية البحتة» Pure Formalism، التي تعني أنه ليس هناك وجود لأي كائن أو عنصر أو علاقة ليست منطقية ضمن المنطق.

هـ - من المنطق إلى ما بعد المنطق

أتى التمييز بين «المنطق» و «ما بعد المنطق» Metalogic استجابة للنزعة الصورية البحتة التي أسس عليها المنطق المعاصر، ونتيجة لجهود فريجة ورسل المنطقية. أما الذي قدم هذا التمييز بشكل رئيسي فهو الرياضي الألماني ديفيد هيلبرت (١٨٦٢-١٩٤٣) الذي ميز بين

(*) المتغيرات الظاهرية ليست بحاجة إلى إعطائها قيما حتى يكون الاستدلال صحيحا أو باطلا، أما بالنسبة إلى المتغيرات الحقيقية فلا تحدد صحة الاستدلال إلا بعد معرفة قيم صدقها وكذبها.

الرياضيات وما بعد الرياضيات، كي يستطيع تحليل الرياضيات نفسها. يذكر أن هيلبرت لا يرد الرياضيات إلى المنطق وإنما يرد كل منها إلى منبع واحد هو الصورية البحتة، وبالتالي فإنه يساوي بينهما ولا يقدم أحدهما على الآخر.

وقد تبين من الدراسات التي قدمها هيلبرت: أن تحليل المنطق أو الرياضيات، وما يتضمن كل منهما من مفاهيم وحدود وعلاقات وشروط ونظريات وقواعد... إلخ لا يمكن أن يجري بواسطة المنطق أو الرياضيات نفسها، بل لابد من استحداث فرع جديد يكون في مستوى أعلى من الرياضيات والمنطق، هو الذي يقوم بالتحليل، وهذا المستوى الجديد هو «ما بعد الرياضيات». فما بعد الرياضيات، إذا أتى بفعل التفكير في أسس الرياضيات [١٧]، والتفكير في أسس الرياضيات أدى إلى ظهور بعض الصعوبات في اتساق البرهان الرياضي، إذ تبين لهيلبرت أن البراهين الرياضية لها حد تقف عنه، وأنها مثلها مثل أي برهان لها أدوات ووسائل، وأن البرهان لايمكن أن يكون أكثر وثوقية من وسائله وأدواته.

وبما أن كل برهان في النهاية يتكئ إلى شيء ما سابق عليه راسخ ومقبول، فقد اتضح لهيلبرت أن البراهين الرياضية ترجع في النهاية إلى ما هو خارج البرهان [١٨].

ولذلك، ولكي لا ترجع البراهين الرياضية إلى ما هو خارج الرياضيات قسّم هيلبرت الرياضيات إلى: قضايا من الدرجة الأولى، تتناول العلاقات الرياضية، وهذه هي الرياضيات، وقضايا من الدرجة الثانية، تتناول «أسماء» العلاقات الرياضية، وليس العلاقات الرياضية نفسها، وهذه هي ما بعد الرياضيات، وتقوم فكرة البرهان على رد أو اختزال Reduction قضايا الرياضيات إلى ما بعد الرياضيات، وبذلك تتم البرهنة على اتساق الرياضيات في ما بعد الرياضيات [١٩]. وهذه طريقة في البرهنة تشبه الطريقة السابقة في رد الرياضيات إلى المنطق، أو طريقة رد الهندسة إلى الجبر، كما فعل ديكارت. كما تشبه نظرية الأنماط المنطقية عند رسل. هذه الطريقة في تقسيم الرياضيات، اعتُمدت من بعض المناطقة، ولا سيما تارسكي وكارناب. فقد قسم تارسكي المنطق إلى: المنطق وما بعد المنطق، وقسم كارناب المنطق إلى لغة الموضوع والتركيب المنطقي للغة. ثم قاما بعد ذلك بالبرهنة على اتساق الأنساق المنطقية عن طريق عملية «الرد» إلى المستوى الما بعد منطقي. وقد اعتمد المناطقة هذه الطريقة في تقسيم اللغة المنطقية للابتعاد عن اللغة الطبيعية التي تشير إلى الأشياء، بحيث لا نتحدث في ما بعد اللغة، أو ما بعد المنطق، عن الأشياء بل عن أسمائها فقط، وذلك لإحكام صورية المنطق.

أما أكثر مجال جرى فيه استثمار تقسيم المنطق إلى منطق وما بعد منطق، فهو السيمانطيقا semantics؛ إذ حاول تارسكي تقديم نظرية صورية للغة تدرس معاني مفردات اللغة، دون أن يتخلى عن صورية اللغة.

ويقوم «التصور السيمانطيقي للصدق» عند تارسكي مثلا، على تقسيم اللغة إلى لغة الموضوع Object Language وما بعد اللغة Meta Language أو «اللغة الشارحة»، ولغة الموضوع هي التي تعبر عن الأشياء، وهي موضوع اللغة الشارحة، أما اللغة الشارحة فلا تتحدث عن الأشياء، وإنما عن أسماء الأشياء. بعد هذا التقسيم يلجأ تارسكي إلى استخراج الصدق ليس من المقارنة بين القضايا والوقائع، كما كان يفعل أرسطو مثلا، وإنما من المقارنة بين قضايا لغة الموضوع وقضايا اللغة الشارحة، وذلك عن طريق مقارنة قضايا لغة الموضوع بفئاتها في اللغة الشارحة، بحيث تختفي الوقائع[٢٠].

هكذا يكون المنطق المعاصر قد اكتمل ليتحول من مرحلة البناء الداخلي إلى السعي لإخضاع كل الفلسفات والعلوم لشروطه ومبادئه، بحيث أصبح يدخل في تكوين كل المعارف. وهذا ما دفع تارسكي إلى القول «يعتبر المنطق بحق أساس العلوم الأخرى، وذلك على الأقل، لأننا في كل عملية برهان إنما نستخدم أفكارا مستمدة من مجال المنطق، ولأن كل استدلال صحيح إنما يسير وفقا لقوانين ذلك البحث المنطقي[٢١].

ثانيا: كارناب... رؤية منطقية للفلسفة

لقد حاولت الفلسفة التحليلية إخضاع تصور «الفلسفة» لشروط الاستدلال المنطقي الصارم، وإقامته على شكل أنساق استنباطية شبيهة بأنساق المنطق والرياضيات، محاولة بذلك الاقتداء بالنظريات المنطقية المعاصرة؛ إذ شجعت التطورات المنطقية المعاصرة، بعض الفلاسفة على تبني منهج «التحليل المنطقي» وتطبيقه على مختلف المشكلات الفلسفية من جهة، وعلى تاريخ الفلسفة من جهة أخرى، هذا الأمر الذي أدى إلى بروز اتجاه جديد في الفلسفة سمي بـ «الفلسفة التحليلية المعاصرة»، جعل من المنطق المثل الأعلى له، لما تمتاز به نظرياته من اتساق وقدرة على الاشتقاق.

هنا لا بد من التذكير بأن الانتقال من المناقشات الفلسفية في المنطق إلى مستوى تطبيق النظريات المنطقية على الفلسفة، يعني الانتقال من مستوى فلسفة المنطق إلى مستوى الفلسفة المنطقية، وهناك فرق؛ ففلسفة المنطق: هي مناقشة فلسفية تتخذ من المنطق موضوعا لها، بهدف حل إشكالات وصعوبات تتعلق بالمنطق نفسه. ولذلك فإن هذا المستوى، محاولة من قبل الفلسفة لمساعدة المنطق على تحليل أسسه ومبادئه، أي أن غاية فلسفة المنطق منطقية وليست فلسفية. أما الفلسفة المنطقية فإنها: مناقشة فلسفية تدرس كيفية توظيف نظريات المنطق ومفاهيمه في حل مشكلات الفلسفة وليس المنطق. وبذلك فإنه إذا كان أفق فلسفة المنطق منطقيا، فإن أفق الفلسفة المنطقية فلسفيا.

تنطلق فلسفة كارناب في تحليلها المنطقي للفلسفة، من تصور مفاده: أنها محاولة يقوم بها الفكر لتعقل العالم ككل. وأن هذه المحاولة تتم إما عن طريق «التأمل» وإما عن طريق «الإدراك

الحسي». **والطريق الأول** عنده طريق وجداني عاطفي، لا يقدم لنا معرفة، بقدر ما يقدم تعبيرا عن حالة وجدانية. وبالتالي فإنه طريق لا يصلح للتفلسف، ولذلك نجد أن هذا الطريق يستخدم «اللغة التعبيرية» التي قد تصلح للتعبير عن الحالات الوجدانية للإنسان، ولكنها لا تصلح للفلسفة. فالطريقة التأملية، واللغة التعبيرية من ورائها، لا تتناول العالم الخارجي بقدر ما تتناول ما في الإنسان من حالات ذاتية، وبالتالي لا يمكن التأكد من صدق أو كذب هذه اللغة، لأنه ليس هناك وقائع في العالم الخارجي تقابل قضاياها.

أما **الطريق الثاني**، طريق الإدراك الحسي، فإنه يستخدم «لغة تقريرية»، أي تقرر وقائع عن العالم، لأن الإدراك الحسي، ينصب على العالم الخارجي، ولذلك فإنه يقدم معرفة عن ذلك العالم. هكذا يتحدد الفرق بين الطريقين السابقين عند كارناب. فالأول يقدم مضمونا وجدانيا، في حين يقدم الثاني مضمونا معرفيا. أما الطريق الذي يصلح للتفلسف، فهو طريق الإدراك الحسي، لأن الإدراك الحسي هو إدراك ينصب على العالم، والفلسفة هي تعقل لهذا العالم.

هذا التحليل للمعرفة، واللغة من ورائها، أمر غاية في الأهمية بالنسبة إلى كارناب وفلاسفة التحليل، لأن الفلسفة وتاريخها بحاجة إلى مثل هذا النوع من التحليل. فاللغة الفلسفية كثيرا ما كانت هي المسبب الرئيسي لكثير من مشكلات الفلسفة، بل إن عدم الانتباه إلى آلية عمل اللغة كثيرا ما أوقع الفلاسفة في الضلال والخداع، ونشوء ما يسميه كارناب «المشكلات الفلسفية الزائفة».

هكذا نجد أن كارناب يحاول تخليص الفلسفة من العناصر الوجدانية بالطريقة نفسها التي حاول بها المناطقة تخليص المنطق من العناصر النفسية؛ فكما أن العناصر النفسية لا تتعلق بالحكم بقدر ما تتعلق بعمليات الفكر النفسية، وتجعل من الفكر غير موضوعي، كذلك فإن الحالات الوجدانية وطريقة التأمل تجعلان من الفلسفة معرفة ذاتية لا تصلح أساسا لتعقل العالم.

كما اعتقد كارناب، عند نقده للفلسفة في عصره والعصور السابقة، أنها تعاني من نقص في فهم القواعد المنطقية للغة، فالفلاسفة لا يفهمون منطق لغتهم، الأمر الذي يؤدي بهم إلى الوقوع في مشكلات تعود إلى تبنيهم لقضايا ليست في الحقيقة سوى قضايا زائفة ومبهمة.

فمهمة الفلسفة إذن مهمة علاجية، تقوم على تشخيص الأمراض والعلل، وتقدم العلاج، حتى تخرج الفلسفة من حالة الضياع الطويلة، التي عاشتها لقرون عديدة. ولذلك فإن العمل الفلسفي اليوم لم يعد يهدف إلى إقامة مذاهب فلسفية متكاملة، على طريقة هيغل، وماركس، وأرسطو، بقدر ما أصبح توضيحا منطقيا للمشكلات التي وقعت بها الفلسفات السابقة.

والتوضيح المنطقي للأفكار، يعني، تحديد أي القضايا لها معنى، وأيها بلا معنى، أيها تنطبق عليها الشروط المنطقية، وأيها لا تنطبق عليها تلك الشروط.

وقد نتج عن هذا التصور للفلسفة اختفاء نظرية المعرفة التي شغلت الفلسفة الحديثة وبروز ما يسمى بـ «نظرية المعنى»، التي حولت مشكلة المعرفة إلى مشكلة معنى، لا تتعلق بالمعرفة بقدر ما تتعلق باللغة التي تعبر عن المعرفة. فكما كانت الفلسفة القديمة فلسفة وجود تستنتج نظرية المعرفة من نظرية الوجود، وكما كانت الفلسفة الحديثة فلسفة معرفة تستنتج نظرية الوجود من نظرية المعرفة، فإن الفلسفة التحليلية المعاصرة فلسفة لغة تستنتج نظرية المعرفة والوجود من نظرية المعرفة.

ما يميز جهود كارناب المنطقية، أنها حاولت الذهاب بمطلب إخضاع المعرفة الإنسانية لشروط منطقية، إلى حدوده القصوى، فقد بنى كارناب كل أشكال المعرفة - تجريبية كانت أم منطقية - على شكل أنساق منطقية وسيمانطقية رمزية **أولا**، بالإضافة إلى قيامه بتحليل اللغة الفلسفية عن طريق ما بعد المنطق وسيمانطيقية رمزية أولاً، وتحليله اللغة العادية، أو الطريقة العادية في الكلام، تحليلا منطقيا ثانيا.

١ - الأنساق المنطقية الرمزية:

تشكل الأنساق المنطقية التي بناها كارناب، الأساس المنطقي الذي ساعده على إقامة «منطق العلم» الذي أراده أن يحل محل الفلسفة. فالأنساق المنطقية أصبحت - عنده - هي الميزان الذي نقيس بوساطته كل المعارف والعلوم والفلسفات، بحيث أصبح هذا الميزان قادرا على التمييز بين المعارف الحقيقية والمعارف المزيفة الخالية من المعنى، هكذا أصبحت كل معرفة يمكن التعبير عنها داخل النسق، معرفة لها معنى، وكل معرفة لا يمكن التعبير عنها داخل النسق معرفة خالية من المعنى. والمعرفة التي لها معنى يسميها كارناب «معرفة تركيبية»، أما المعرفة التي يتضح أنها ليس لها معنى، فيسميها «معرفة ليست تركيبية».

هكذا ألغى كارناب الفلسفة بشكل كامل، واستبدل بها أنساقا منطقية تعتمد القواعد المنطقية أساسا لها. وبالتالي فإن الفلسفة عنده إما أن تكون منطقية أو لا تكون أبدا؛ وعلى اعتبار أن الكلام غير المنطقي ليس له معنى فإن الفلسفة غير المنطقية ليس لها معنى. وعلى اعتبار أن المعرفة تتشكل عن طريق اللغة، فإن عمل النسق المنطقي، ينصب على تحليل اللغة. ويستخدم هذا التحليل اللغة الصورية، لأنها هي التي تصلح للتفكير المنطقي، لما تمتاز به من دقة وتجريد وقدرة على الاشتقاق.

ويتضح من التحليل أن المعرفة تنقسم إلى معرفة صورية منطقية «المنطق والرياضيات» ومعرفة تجريبية «العلوم الطبيعية». والتحليل المنطقي يقوم بتحليل كل أنواع المعرفة، ولا يقتصر على المعرفة الصورية، كما كانت حال المنطق التقليدي. ولذلك نجده يحول المعرفة، سواء كانت تجريبية أو صورية، إلى أنساق منطقية، وبواسطة هذه الأنساق يتم تحديد ما إذا كانت تركيبية أم لا.

وهذا يعني أن الفلسفة لم يعد لها أي وجود، وعليها أن تختزل إما إلى علوم صورية أو إلى علوم طبيعية: لأن كل كلام خارج علوم الصورية والتجريبية هو كلام خالٍ من المعنى. هكذا عزل كارناب الفلسفة عن الوجود وجعلها محايدة أنطولوجيا، وذلك بالطريقة نفسها التي عزل بها المنطق المعاصر المنطق التقليدي عن الميتافيزيقا: أي بحجة أن المنطق لا يقول شيئا عن العالم الخارجي وأن مهمته صورية بحتة.

وتتألف الأنساق المنطقية للغة عنده من:

- البديهيات أو الجمل الأولية.
- قواعد التكوين والتحويل.
- التعريفات.
- المصادرات.
- المبرهنات.

أما الاختلافات بين أنساق اللغة الصورية وأنساق اللغة التجريبية، فيمكن تحديدها بالنقاط التالية:

١ - تعتمد أنساق اللغة الصورية على بديهيات أو جمل أولية مفترضة منطقيا، في حين تعتمد أنساق اللغة التجريبية على «جمل البروتوكول» وهذه تقابل القضايا الذرية عند رسل وفتغنشتين.

٢ - النسق الصوري تحليلي: صدقه مطلق داخلي، في حين أن نسق اللغة التجريبية صدقه احتمالي تجريبي «يعتمد على» درجة التأييد « Degree Confirmation»، ودرجة التأييد هي ميل النسق إلى اليقين. بحيث ترتفع درجة التأييد كلما استطاعت قضايا النسق التنبؤ بقوانين تجريبية جديدة، أو التنبؤ بظواهر جديدة لم تلحظ من قبل - كما حصل مع نيوتن - عندما تنبأ بوجود الكوكب «نيبتون»؛ الأمر الذي أدى إلى ارتفاع درجة تأييد قوانينه(٣٢). ويعود هذا الاختلاف إلى أن اللغة التجريبية تعبر عن وقائع العالم الخارجي، ووقائع العالم الخارجي لا تمتاز بالثبات المطلق الذي تمتاز به قضايا اللغة الصورية. فالجمل التجريبية، ليست يقينية، وإنما تتغير درجة يقينها بتغير الوقائع التي تعبر عنها. ولذلك يلاحظ كارناب أن أكثر النظريات العلمية التجريبية المعاصرة، ثباتا وصدقا، تتغير درجة يقينها كل عدة عقود، ولو تغيرا طفيفا، بحيث لا يمكن الاعتقاد بوجود نظرية علمية تجريبية صادقة بشكل مطلق.

٣ - اذا كان نسق اللغة الصورية نسق تحليلي يبدأ من كائنات منطقية، فإن نسق اللغة التجريبية شبه تحليلي ينطلق من كائنات شبه منطقية، ففي نسق اللغة التجريبية، ولكي يتجنب كارناب الحديث عن المكونات الفيزيائية، يلجأ إلى عملية «شبه التحليل» (٣٣) Quasi Analyses، التي يحول فيها المكونات الفيزيائية إلى «بدائل صورية» formal Constituents، بحيث يبدأ النسق من هذه البدائل وليس من المكونات الفيزيائية. بهذه الطريقة يحافظ كارناب على

منطقية أنساق اللغة التجريبية، إذ ينطلق كما في أنساق اللغة الصورية، من بديهيات أو كائنات غير قابلة للتحليل هي «البدائل الصورية» التي ينطلق منها كل نسق. فكما تختلف اللغة الصورية، باختلاف البديهيات التي ينطلق منها كل نسق، وكما أن بعض البديهيات في نسق لغة صورية ما، قد تكون مبرهنات في نسق آخر، كذلك البدائل الصورية في نسق لغة تجريبية ما، قد تكون كائنات قابلة للتحليل في نسق آخر. فالبدائل الصورية مثلها مثل البديهيات «مسألة اختيارية»، وكارناب اختار «المكونات الفيزيائية» كأساس للبدائل الصورية. كما اختار رسل «المعطيات الحسية» كأساس ينطلق منه التحليل.

هكذا يقتفي كارناب طريق المناطقة في تخليصهم المنطق من العناصر التجريبية، فكما خلص فريجة المنطق من العناصر التجريبية يحاول كارناب تخليص الفلسفة من الجمل التي تتحدث عن العالم الخارجي ببداءة صورية حتى تتحول الفلسفة إلى جهد نظري بحت. وكما حاول هيلبرت إرجاع الرياضيات إلى الرياضيات نفسها وليس إلى ما هو خارجها، كذلك يحاول كارناب، بإيجاده للبدائل الصورية، إرجاع قضايا الفلسفة إلى المستوى الصوري وليس إلى مستوى خارج الفلسفة، بحيث يكفي النسق الفلسفي نفسه بنفسه مثلما يكفي المنطق نفسه بنفسه. وبالتالي لم تعد الفلسفة ولا المنطق في حاجة إلى الميتافيزيقا.

كما يميز كارناب بين اللغة الصورية واللغة التجريبية، من خلال إقامة النسق السيمانطيقي Semantical system، الذي يتكفل بتعيين صدق الجمل صورية كانت أو تجريبية، عن طريق «قيم الصدق»[٢٤]. وينقسم النسق السيمانطيقي - الذي يقام عن طريق جمل أولية وقواعد تكوين وتحويل، ومصادرات... إلخ - إلى سيمانطيقا منطقية وسيمانطيقا واقعية factual، تهتم الأولى بالناحية الصورية للجمل، وتهتم الثانية بارتباط جمل العلم بالواقع. ولكل من السيمانطيقا المنطقية والواقعية معيار خاص للصدق، ومعيار الأولى منطقي صوري داخلي، يتخذ من الأتساق طريقة للتمييز بين القضايا الصادقة والكاذبة والمتناقضة. أما المعيار الثاني فهو تجريبي يقوم على مقارنة القضايا بالواقع. ويرمز كارناب إلى الصدق والكذب المنطقيين بالرمز L وإلى الصدق والكذب الواقعيين بالرمز f، بحيث يقسم كل جمل اللغة بحسب الجدول التالي:

هكذا تكون الجمل الواقعية، الصادقة والكاذبة، جملا ما صدقية، في حين تكون الجمل المنطقية، الصادقة والكاذبة، جملا مفهومية[٢٥]. ذلك أن جمل السيمانطيقا الواقعية يجري التحقق من صدقها، بمقياس ما صدقي يهتم بإحالة الجمل الخارجية. في حين تُقاس جمل السيمانطيقا المنطقية بمقياس مفهومي يهتم باتساقها الصوري.

والسيمانطيقا الواقعية لا تقتصر على الاهتمام بمعايير الصدق التجريبية، بل بتحليل كل العمليات المنهجية العلمية كالاستقراء والاحتمال والسببية... إلخ، أي تهتم بالعلوم التجريبية بشكل عام. أما السيمانطيقا المنطقية فتهتم بكل ما يتعلق بالأسس المنطقية للعلوم الصورية[٢٦].

كاذبة		صادقة	
كاذب L	كاذب F	صادق F	صادق L
	واقعية		

ويريد كارناب، من الاهتمام بالناحية المنطقية لجمل العلوم التجريبية، التأكيد أن العمل العلمي - في قسم كبير منه - عمل منطقي، يقوم على الاستدلالات المنطقية، وليس عملا تجريبيا فقط. «فاختيار نظرية ما، أو إعطاء تفسيرات جديدة لواقعة معروفة، أو تأكيد واقعة غير معروفة، هي أعمال علمية تجريبية، ولكنها تتضمن، وبشكل رئيسي، عناصر منطقية ورياضية»[٢٧].

و محاولة كارناب لبناء أنساق سيمانطيقية لا تكتفي بالاهتمام بالبناء السانتكسي للأنساق بل تهتم أيضا بإحالات السانتكس. ويعود ذلك الاهتمام إلى تأثره بالجهود المنطقية لتارسكي، التي بينت أن المنطق لا يكتفي بالاهتمام بالمبنى بل يهتم بالمعنى أيضا مع الاحتفاظ بصورية المنطق البحتة. ولذلك فإن كارناب، عندما يتحدث عن الواقع، فإنه في حقيقة الأمر يتحدث عن البدائل الصورية للواقع، أي أن المعنى يبقى في النهاية معنى صوريا.

كما تبين لكارناب من التحليل المنطقي لجمل العلوم التجريبية، أن هذه الجمل تحلل العالم، وأن العالم واحد، لكن معرفتنا به تتوزع على مستويات: نفسية، فيزيائية، ثقافية ... إلخ. ومادام العالم واحدا، فهناك إمكان لرد جميع جمل العلوم - طبيعية وإنسانية - إلى نوع علمي واحد. وهذا العلم هو الفيزياء.

فقد سعى كارناب بواسطة «النزعة الفيزيائية» أو فرضية «وحدة العلم» Unity Scienc، إلى توحيد العلوم التجريبية كلها في علم واحد. والتوحيد يتحقق على مستوى المنهج واللغة والقوانين. وينطلق كارناب من التوحيد على مستوى اللغة، بحيث استطاع أن يعبر عن جمل السيكولوجيا عن طريق جمل فيزيائية، أي أنه استطاع رد السيكولوجيا إلى الفيزياء. وهذا الرد هو «نموذج» يطلب كارناب من الجميع الاحتذاء به وتطبيقه على جميع العلوم[٢٨].

ويعود اختياره لعلم الفيزياء كأساس لكل العلوم، لأنه العلم الأكثر تقدما في العلوم التجريبية، ولأن لغته تتصف بالكلية Universal والتبادلية InterSubjective. ويقصد بالكلية، امتلاك أن ترد إليها كل جمل العلوم الأخرى، و يقصد بالتبادلية، امتلاك إمكان ترجمة جمل جميع العلوم إلى جملها والعكس أيضا[٢٩]، ومن هاتين الصفتين للغة الفيزيائية، يمكن التوصل إلى أن كل تعاريف مفاهيم السيكولوجيا، يمكن «اشتقاقها» من المفاهيم الفيزيائية. والمنطق والعلم يؤكدان مثل هذا الأمر. ولا يبقى علينا سوى التغلب على «العوائق العاطفية» Emotional Resistance، التي تسمو بالإنسان عن عالم الفيزياء.

هكذا نجد أن كارناب، يطبق طريقة فريجه ورسل، في رد العلوم الصورية بعضها إلى بعض عندما ردا الرياضيات إلى المنطق، أو يطبق طريقة هيلبرت عندما بين أن المنطق والرياضيات من أصل أكسيومي واحد. إذ حاول كارناب، من خلال فرضية «وحدة العلم» رد جميع العلوم التجريبية، إلى علم واحد. فكما ترد العلوم الصورية إلى بعضها البعض، بحيث تشكل علما واحدا، كذلك ترد العلوم التجريبية إلى بعضها البعض بحيث تشكل علما واحدا. أي أنه ما يزال يقتفي منهج المناطقة في توحيد العلوم الصورية في نسق واحد هو النسق الإكسيوماتي، من خلال توحيد العلوم الطبيعية في نسق واحد هو النسق الفيزيائي، بحيث لا يعود هناك من معرفة سوى المنطق والفيزياء، ثم توحيدهما في علم واحد هو منطق الفيزياء أو «منطق العلم».

٢ - الأسلوب الصوري للكلام:

لا يكتفي كارناب بتحويل كل الفلسفات، إلى أنساق منطقية، وتطبيق الشروط المنطقية عليها. بل إننا نجده يحاول تطبيق منهج «التحليل المنطقي للغة» على الأسلوب العادي للكلام، اعتقادا منه أن هذا الأسلوب، عندما يستخدم في التعبير عن قضايا الفلسفة، يكون في حاجة إلى إصلاح منطقي، لأنه أسلوب يحمل الكثير من المشاكل وسوء الفهم والتعبير. الأمر الذي أدى إلى ظهور مشكلات فلسفية كثيرة، ما كانت لتظهر لولا هذا الأسلوب في الكلام.

ويسمي كارناب الأسلوب العادي للكلام، بـ «الأسلوب المادي للكلام» Material of mode of speech، ويحاول الاستغناء عنه: عن طريق تحويله إلى الأسلوب الصوري للكلام» Formal of mode speech[30]. ويعود المأخذ الأساسي لكارناب على الأسلوب المادي للكلام، إلى أنه يحتوي على عبارات، لا يمكن تحديد ما إذا كانت لغة موضوع أم لغة تركيب منطقي. أي لا يمكن تحديد ما إذا كانت تنتمي إلى مستوى لغة الموضوع أم إلى مستوى ما بعد اللغة أو اللغة الشارحة. فمثل هذه العبارات قد توحي بأنها تشير إلى أشياء، أي لغة موضوع، في حين أنها تشير إلى «أشكال لغوية»، ويسمي كارناب هذه الجمل بـ «جمل الموضوع الزائفة» Sentences - pseudo object[31]. أما الأسلوب الصوري للكلام، الذي يتلخص في هذا النوع من العبارات، فيقوم على تحديد ما إذا كانت الكلمات تشير إلى أشياء، أم تشير إلى أشكال لغوية. فلو كان لدينا الجمل التالية، وهي من الأسلوب المادي للكلام[32].

- هذه رسالة حول ابن السيد إبراهيم (١).
- قال إبراهيم: إن زيدا سوف يأتي غدا (٢).

أمكن تحويلها إلى الشكل التالي، وهو من الأسلوب الصوري للكلام.

- في هذه الرسالة تظهر الجملة «س» التي فيها الوصف «ابن السيد إبراهيم» (٣).
- قال إبراهيم: الجملة «زيد سوف يأتي غدا (٤).

التحويل من (١) إلى (٣)، هو لعدم الوقوع في الخداع الذي قد لا ننتبه إليه في الجملة (١). ذلك أنه إذا لم يكن هناك ابن للسيد إبراهيم ن فإن الجملة (١) كاذبة. وبالتالي فإننا في الجملة (١)، نستنتج أن هناك ابنا للسيد إبراهيم، وهذا الاستنتاج باطل، أما في الجملة (٣) فلا يمكن التوصل إلى هذا الاستنتاج. كما أن الجملة (٢) تقدم انطباعا زائفا مرده، إلى أنها تتحدث عن زيد، وهي تتحدث عن إبراهيم واعتقاده عن زيد، وليس عن زيد نفسه.

ويعود اهتمام كارناب بتطبيق هذه الطريقة في التحويل، من الأسلوب المادي للكلام إلى الأسلوب الصوري للكلام، للتخلص من القضايا الميتافيزيقية في الفلسفة. فهو يعتقد، أن الأسلوب المادي للكلام، له دور كبير في ظهور الميتافيزيقا، وأن تحويل هذا الأسلوب إلى الأسلوب الصوري للكلام، كفيل بإخراج الميتافيزيقا من دائرة التفكير التركيبي المنطقي. فالميتافيزيقا تنشأ عندما لا يراعى الأسلوب المادي للكلام قواعد المنطق والنحو.

من الواضح أن كارناب لا يكتفي بتطبيق المنطق على أسلوب الكلام، بل يطبقه أيضا على النحو، إذ يلجأ إلى تحليل منطقي لقواعد النحو أيضا، وهذا ما جعله يستخدم مصطلحات مثل «التركيب اللغوي» syntax ومصطلح «جملة» sentence بدل مصطلح «قضية» Proposition، ولذلك نجده يقدم الكثير من المناقشات المتعلقة للقواعد النحوية. فكارناب يذهب، مثلا، إلى أن عدم مراعاة هيدجر للقواعد المنطقية والنحوية جعله يقول جملة «العدم يعدم نفسه»[٣٣]، التي ليس لها معنى. أما الخطأ الذي جعل هذه الجملة ليس لها معنى فهو أن هيدغر وصف الصفة عن طريق الصفة نفسها، في حين أن الصفة لا تصف نفسها، إذ لا يمكن القول إن «الأحمر نفسه أحمر».

ويذهب كارناب إلى أن كل الفلسفات الميتافيزيقية، تعاني من العيوب نفسها، وأنها تمتلك «شخصية منطقية واحدة»، أي تمتلك العيوب المنطقية نفسها.

فلو أخذنا عبارة ديكارت المشهورة[٣٤]: «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، لوجدنا أنها تعاني عيبا يتمثل في أنه لا يمكن استنتاج «أنني موجود» من أنني أفكر «لأنه في المنطق، عندما نقول:

- ع لها الصفة س

فإن ذلك يؤكد على وجود المحمول «س» فقط، وليس على وجود «ع». فمن العبارة «أنا أوروبي» لا يمكن استنتاج أنني موجود، وإنما فقط «يوجد أوروبي» وكذلك من العبارة «أنا أفكر، إذن أنا موجود» لا يمكن استنتاج أنا موجود» بل «شيء ما يفكر» فقط.

وما يريد كارناب استنتاجه من وراء مثل تلك التحليلات أن الحديث عن كائنات مثل: الأنا، العقل، النفس، الفلسفة، حديث غير منطقي لأنه حديث عن كائنات ليس هناك

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 33 أبريل - يونيو 2005

ما يبرر القول بوجودها. فالحديث عن الماهيات أو البنية الخفية التي تقبع خلف سلوكنا وأفعالنا وإدراكاتنا الحسية حديث ميتافيزيقي علينا أن نتخلص منه. فكارناب يريد من تلك التحليلات هدم الأبستمولوجيا الديكارتية التي تنطلق من الأنا كجوهر مفكر، ومن التفكير كجوهر ماورائي. فعند كارناب لا وجود لكائنات خلف اللغة والمنطق تسمى الذات أو الفكر.

هكذا توصل كارناب، عن طريق التحليل المنطقي لعبارات الفلاسفة الميتافيزيقية، إلى أن تلك الفلسفات تعاني عيوبا منطقية ونحوية، وإنه لولا تلك العيوب لما ظهرت الميتافيزيقا، وعلى ذلك فالتحليل المنطقي لعبارات الفلاسفة كفيل بحذف الميتافيزيقا.

ولذلك نجده يرد الميتافيزيقا إلى «الوظيفة التعبيرية للغة» بحيث لا تعود الميتافيزيقا، سوى أسلوب للتعبير عن حالاتنا المزاجية والانفعالية، وأنها لا تختلف عن «الشعر الغنائي»، بل إنها أسوأ من الشعر، لأن الشعر يقدم لنا عباراته، على أنها تعبير عن انفعالات وحالات وجدانية، بينما عبارات الميتافيزيقا، تقدم نفسها على أنها تحمل مضمونا معرفيا، في حين لا تعبر إلا عن مضمون وجداني.

ويذهب كارناب، بعملية ربط الميتافيزيقا بالحالات الوجدانية والمزاجية، إلى حدودها القصوى، عندما حاول إرجاع كل مذهب ميتافيزيقي، إلى حالة مزاجية معينة. هكذا يمكن مثلا، «أن يكون المذهب الواحدي المادي الميتافيزيقي، تعبيرا عن أسلوب قديم منسجم مع أساليب الحياة، وأن يكون المذهب الثنائي المادي، تعبيرا عن الحالة الانفعالية لشخص ينظر إلى الحياة، كصراع دائم. أما مذهب الالتزام الأخلاقي فيمكن أن يكون تعبيرا عن حس قوي بالواجب، أو يمكن أن يكون تعبيرا عن رغبة في السيطرة على الآخرين بشكل صارم. والواقعية في أغلب الأحيان تعبير عن تلك الشخصية، المسماة من قبل علم النفس بـ «الشخصية المنبسطة»... والمثالية على عكس الواقعية، تعبير عن الشخصية المنطوية التي تميل إلى الانسحاب من العالم غير المرغوب فيه، لترسم صورة خاصة للحياة في أفكارها وأوهامها»[٢٥].

على هذا النحو تكون الميتافيزيقا قد تبخرت، بحيث نُقل بعضها إلى الأدب، ونقل بعضها الآخر إلى العلوم الصورية والتجريبية. والفلسفة إذا كانت تتألف - بحسب كارناب - من ثلاثة أنواع من المعرفة هي: الميتافيزيقا والسيكولوجيا والمنطق التقليدي[٢٦]، فاليوم تم نقل الميتافيزيقا إلى الأدب، ونقل السيكولوجيا إلى العلوم التجريبية، ونقل المنطق التقليدي إلى العلوم الصورية، ليسدل كارناب الستار على مجال معرفي اسمه «الميتافيزيقا» استمر عشرات القرون، وليتحول الفلاسفة إلى عاطلين عن العمل. والجدول التالي يوضح ذلك[٢٧]:

الوظيفة التعبيرية للغة الآداب	الوظيفة التقريرية للغة العلم

الشعر الغنائي	الفلسفة	العلوم الصورية والتجريبية
←	١ - الميتافيزيقا	
إلخ	٢ - علم النفس	→
	٣ - المنطق	→

الخاتمة

لا شك في أن الطرق المنطقية التي استخدمها كارناب وغيره من فلاسفة التحليل، في إقامة أنساقهم الفلسفية، لاقت كثيرا من الانتقادات التي وجهت إليها من بعض التيارات الفلسفية المعاصرة. فقد ذهب «فلاسفة اللغة العادية» إلى أن تلك الطرق المنطقية، متكلفة ولا تتناسب مع طريقة عمل اللغة العادية. كما ذهبت «المادية الجدلية» إلى أن الفلسفة التحليلية تقبع داخل الميتافيزيقا، في الوقت الذي تحارب فيه الأخيرة، وبالتالي فإن هذه الفلسفة ليست سوى شكل من أشكال «الوعي الزائف». أما الفلاسفة البراغماتيون، فقد ذهبوا إلى اعتبار الفلسفة التحليلية المعاصرة، فلسفة براغماتية بامتياز، وأنها ليست أكثر من إحدى تلوينات الفلسفة البراغماتية، يمكن أن نطلق عليها: البراغماتية العلمية.

غير أننا لا نريد أن نهتم بنقد فلسفة كارناب المنطقية انطلاقا من وجهة نظر الفلسفات الأخرى، وإنما نريد أن نتناول هذه الفلسفة من خلال تحليل علاقة المنطق بالميتافيزيقا.

إن المحور الأساسي في الفلسفة التحليلية، هو إقامة نظرية جديدة للعلاقة بين المنطق والميتافيزيقا، يقوم على إمكان الفصل بينهما، أولا، واستبقاء الأول وحذف الثاني ثانيا. فقد سحب كارناب طريقة «إصلاح» المنطق الجديد للمنطق القديم ليطبقها على فصله للفلسفة عن الميتافيزيقا. فتصور «الفلسفة» عنده يرفض التحدث عن الميتافيزيقا لأنه تصور منطقي معاصر. هكذا أصبحت الفلسفة لا تستطيع التحدث عن قضايا تتعلق بالمعرفة والوجود والقيم، إيجابا ولا سلبا، لأن مثل تلك القضايا تقع خارج المنطق. ولكن يبدو أن العلاقة بين المنطق والميتافيزيقا، أعقد وأعمق مما ذهب إليه كارناب، ذلك أن الفصل بينهما يبدو عملية متكلفة، لأن اختيار الطريقة المنطقية الصورية، في التفكير - هو بحد ذاته - اختيار ميتافيزيقي، بمعنى أنه عمل اختياري بحت ليس هناك إمكان للبرهنة عليه منطقيا.

ولذلك ليس من السهل في الأنساق الفلسفية، الفصل بين المنهج والمذهب، لأن تحديد الفيلسوف لمقدماته، مسألة اختيارية وليست ضرورية، أما المنهج فإنه يستمد مبررات خطواته من المذهب، وهذا يعني في النهاية، أنه لا يمكن لأي فلسفة، إلا أن تنطلق من مقدمات ميتافيزيقية، لأن المقدمات تبنى دائما، على ضرورات يبررها مذهب الفيلسوف نفسه.

فالفلسفة التحليلية، وعلى الرغم من تقديمها عددا من الأفكار والقواعد المنطقية، التي ساعدت على جعل الفلسفة المعاصرة أكثر إحكاما، وأكثر اهتماما بمطالب الدقة والوضوح، وعلى الرغم من اكتشافها الكثير من عيوب ونواقص طريقة التفكير الميتافيزيقية، لكنها لم تستطع إقامة نظرياتها بعيدا عن الفرضيات والأفكار الميتافيزيقية. ولذلك يمكن القول: إن المنطق لم يحمِ الفلسفة من أن تتخذ مواقف عدائية من الميتافيزيقا، ولأسباب ميتافيزيقية.

هكذا نجد أنه من الصعب الفصل بين المنطق والميتافيزيقا لأسباب منطقية، وإنما الفصل يتم لأسباب ميتافيزيقية، لأن عملية الفصل لا تجد ما يؤكدها في إطار المنطق والعلم، وإنما هي عملية تسمو على المنطق والتجربة، لتجد تبريرها في الميتافيزيقا، وفي الميتافيزيقا هناك تبريرات ولا توجد براهين، وهذه هي مشكلة الميتافيزيقا.

هوامش البحث

1 بوشنسكي،أ . م: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، العدد ١٦٥، الكويت، ١٩٩٢، ص ٤٤-٤٥.

2 يعترف بعض المناطقة المؤسسون للمنطق الجديد بأهمية مخططات وأحلام ليبنتز في الوصول إلى بناء منطقي جبار تستفيد منه كل ضروب المعرفة والعلم. ولكن، وعلى الرغم من أن ليبنتز لم يستطع تحقيق أحلامه، فإن فريجة، على سبيل المثال، بقي يؤمن بذلك الحلم، وكان يعتقد أن إقامة بناء حساب منطقي عملية تحتاج إلى عدة خطوات وجهود مناطقة كثيرين، وأنها عملية لن تتم في وقت قصير. غير أن فريجة اعتقد أنه قام بأول خطوة في بناء الحساب المنطقي، الذي يمكن من خلاله التعبير عن جميع المعارف والعلوم، بما فيها الفلسفة. راجع:
- خليل، ياسين: «نظرية غوتلوب فريجة المنطقية - المنطق واللغة»، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد ٧ نيسان، بغداد، ١٩٦٤، ص ٣٢٦.

3 الديدي، عبد الفتاح: النفسانية المنطقية عند جون ستيوارت ميل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١١١.

4 المرجع نفسه، ص ٧٥.

5 زيدان، محمود: الاستقراء والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت،١٩٨١، ص ١٦٧ .

6 خليل، ياسين: «نظرية غوتلوب فريجة المنطقية - المنطق واللغة»، ص ٢٤٠.

7 ولعل من أهم ما ميز حركة نقد الهندسة هو: الكف عن البحث عن معلومات واكتشافات رياضية جديدة، والالتفات إلى فحص ونقد النظريات الرياضية السابقة، بقصد التأكد من مسلماتها وسلامة براهينها. الأمر الذي أدى إلى ظهور نقاشات واسعة حول مسلمة إقليدس الخامسة التي تقول «إذا قطع مستقيم مستقيمين آخرين، بحيث كان مجموع الزاويتين الداخليتين الموجودتين من جهة واحدة، أقل من قائمتين، فإن المستقيمين المذكورين لو امتدادهما يتلاقيان» وقد تبين من تلك النقاشات أنه من الممكن البرهنة على تلك المسلمة، وبالتالي لم تعد مسلمة. كما يبين آخرون أن بعض نظريات إقليدس لا يمكن أن تستنتج فقط من مقدماته الأولية، وأن هناك عدة مقدمات مضمرة. الأمر الذي يتطلب إصلاح النسق الإقليدي. راجع: الفندي، محمد ثابت: فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٩، ص ٥.

8 الفندي، محمد ثابت: فلسفة الرياضة، ص ٤٨ - ٥٠.

9 المرجع نفسه، ص ٧٠.

10 رسل، برتراند: أصول الرياضيات، ترجمة محمد مرسي أحمد (وآخرون)، دار المعارف، القاهرة، ج١، ١٩٦٢، ص٣٩.

11 زيدان، محمود فهمي: المنطق الرمزي - نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٣، ص ١٤٦.

12 المرجع نفسه، ص١٤٦.

13 خليل، ياسين: «نظرية غوتلوب فريجة المنطقية - الطريقة في المنطق»، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد التاسع، ١٩٦٦، ص ٢١٤.

14 زيدان، محمود فهمي: المنطق الرمزي، ص ١٦٦.

15 الفندي، محمد ثابت: أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٥٩.

16 رسل، برتراند: أصول الرياضيات، ج١، ص ٧٥ و ٧٦.

17 Heijenggrt, J: " Godel 's Theorem " in the Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards (Ed . in Ch) , The Macmillan Company and the Free Press , New York - London , VoL .3,1967,P.349.

18 Ibid ,P .350.

19 Bernays , paul:" Hilbert , David " in The Encyclopedia of philosophy ,Paul Edwards (Ed . in Ch) , The Macmillan Company and the Free press , NewYork - London , Vol. 3,1967,P.P.496 - 499 .

20 Tarski , A:" The Semantic Conception of Truth and The Foundations Semantics " in Semantics and The Philosophy of Language, Leonarde linsky (Ed), University of Illi sois press, Chicago - London, 1972, P.P.14 - 22.

21 تارسكي، ألفرد: مقدمة للمنطق ولمنهج البحث في العلوم الاستدلالية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، ١٩٧٠، ص ١٤٩.

22 كارناب، رودولف: الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٩٠ – ص٢٧٩ – ٢٨٠

23 Carnap,R.:The Logical Stracture of World , tran . By Roll A. George , University California press , California , 1967,P .110.

24 Carnap, R .:Introduction to Semantics and Formalization of Logic , Harvard University Press , Harvard ,tow val .in one ,1961 p.13.

25 Carnap, R:Meaning and Necessity , University of Chicago press, Chicago, 1965,P.8.

26 Carnap, R:Introduction to Semantics ,P.12.

27 Carnap, R:Foundations of Logic and Mathematics , University of Chicago press, chicago -Illinois ,1949,P.2.

28 Carnap, R:" Psychology in Physical " , Tran By George Schick ,in Logical Positi- vism , A .J . A yer (Ed) , the free press , Newyork , 1960 .

29 Ibid, P . 166.

30 Ibid, P . 288.

31 Ibid, P . 289.

32 Ibid, P . 289.

33 Carnap, R:" Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language" , Tran by Arthar Pop , in logical positivism , A . J .A Ayer (Ed) , The Free Press , New York , 1966, P.71.

34 Ibid, P . 75

35 Carnap, R:Philosophy and logical syntax , University of Chicago press , Chicago ,1956,P.10.

36 Ibid, P . 12.

37 Ibid, P . 12.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 33 أبريل - يونيو 2005

الحرب الأهلية في إسرائيل بين المتدينين والعلمانيين: متى وإلى أين؟

د. محمد أحمد صالح حسين(*)

يموج المجتمع الإسرائيلي - منذ تأسيسه وحتى الآن - بالعديد من الصراعات والمتناقضات والتوترات الدينية والاجتماعية والسياسية، التي انتقلت إليه من الفترة التي سبقت قيام الدولة الصهيونية، ولكن قيام الدولة لم يؤد إلى الحد منها، بل زاد حدتها وضراوتها[1].

ومن هذه الصراعات والمتناقضات والتوترات البون الشاسع بين الآمال الكبار التي كان اليهود يحملونها قبل الهجرة وقبل إقامة الدولة، وعلى رأسها الاستقرار والأمن، وبين الواقع المرير الذي صدموا به في فلسطين، بسبب الحروب التي لم تتوقف رحاها، والتي تشنها إسرائيل على الدول العربية، والصراع بين اليهود الشرقيين «سفارديم» واليهود الغربيين «إشكنازيم»، وهو صراع عرقي متعلق بالأصل والجنس وعقدة التفوق التي يشعر بها الإسرائيليون القادمون من الغرب، وصراع ازدواج الجنسية التي يحملها بعض مواطني إسرائيل، وما تمليه عليهم من ولاء مزدوج لكل من موطنه الأصلي، وموطنه الجديد، ومشكلة الهوية، وتعدد جذورها، وتباين توجهاتها الفكرية وتناقض عاداتها وتقاليدها وأعرافها وأهدافها، مما جعل المجتمع الإسرائيلي خليطا متنافرا من البشر، وصراع الأجيال بين جيل ما قبل الدولة وجيل ما بعدها واختلافهما الشديد في الهدف والفكر والسلوك، مما جعل كلا منهما ينظر إلى الآخر بالكثير من الريبة والشك وصل إلى حد الاتهام بالخيانة في بعض الأحيان، وتناقض التركيبة العامة للمجتمع الإسرائيلي بين عرب وإسرائيليين، وهو صراع يتعلق بالأرض وحق العيش، والصراع بين المتدينين والعلمانيين حول طبيعة الدولة وماهيتها،

(*) أستاذ مشارك ببرنامج اللغة العبرية - كلية اللغات والترجمة - جامعة الملك سعود - الرياض - المملكة العربية السعودية.

وهو أخطر أشكال الصراعات والمتناقضات التي يموج بها هذا المجتمع، إلى حد أنه أصبح «إحدى العلامات البارزة والسمات الأساسية للمجتمع الإسرائيلي المعاصر»[٢]. وإذا كانت هذه الصراعات والمتناقضات والتوترات لا تتلاقى في مضامينها وفحواها، فهي تلتقي في قدرتها على تفتيت وشرذمة المجتمع الإسرائيلي، كل حسب حدته وقوته[٣].

كان المجتمع الإسرائيلي التربة الخصبة والمناسبة لنمو هذه الصراعات والمتناقضات والتوترات، لأنه مجتمع يفتقد الدعامة الطبيعية والفطرية لقيام المجتمعات البشرية، فلم ينشأ كما نشأت المجتمعات الأخرى منذ فجر التاريخ البشري. فهو مجتمع هجرة غير مستقر، سكانه مشدودون دائما إلى الخارج ومتناحرون في الداخل، مجتمع تكدست فيه الكثير من الأجناس والألوان واللغات والطباع والأعراف والأصول؛ فاستفحلت فيه المتناقضات والصراعات، الأمر الذي من شأنه أن يفتك بالبنية الاجتماعية كلها، ويعصف بكل مزاعم الأمن والاستقرار[٤]. والأمر الذي ساعد على تخفيف حدة هذه الصراعات والمتناقضات والتوترات الادعاء بوجود تحديات خارجية تتعرض لها إسرائيل، مما يلزم الجميع بالتمسك بوحدة الصف لمنع اتساع هذه الخلافات الداخلية.

ينظر كثير من المحللين والباحثين إلى الصراع بين المتدينين والعلمانيين في المجتمع الإسرائيلي على أنه أبرز الصراعات والتوترات التي تهدد المجتمع الإسرائيلي، وتقض مضجع أفراده، فهو أكثر الصراعات حساسية، كما أنه يعتبر أقدمها، بل ويعتبره البعض أساس الأزمات السياسية في دولة إسرائيل. فعلى الرغم من أن الصراع العربي الإسرائيلي يحتل المكان الأول من حيث حدوثه وبروزه الإعلامي في الصحافة الإسرائيلية، فإنه يأتي في المرتبة الثانية من حيث مركزيته في حياة المجتمع الإسرائيلي، بعد الصراع حول الدين[٥]. وحول هذا يقول الكاتب يغئال إيفين زوهار: «إننا نخطئ خطأ كبيرا حينما نضع المشكلة الأمنية في مقدمة سلم أولوياتنا القومية. فهذه المشكلة أراها بسيطة وقابلة للحل، فالأخطر منها مشكلة الإكراه الديني الذي يمارسه المتدينون على العلمانيين».

فالصراع مع العرب مشكلة إقليمية قابلة للحل، في حين يبدو الصراع بين المتدينين والعلمانيين أقل قابلية للحل[٦]. وليس من المغالاة القول: إن مستقبل إسرائيل واستمرارها كمجتمع بات مرهونا بنتائج العلاقات المتوترة القائمة بين المتدينين والعلمانيين[٧]. وعلى مستوى السلام مع العرب بات من المؤكد أن هذا الصراع يقف حائلا دون التوصل إلى اتفاقيات خارجية تنقل المجتمع الإسرائيلي من حالة الحرب إلى حالة السلام، لأنه يضر بفرص إسرائيل للتفرغ لحل الصراع الخارجي، ويشل قدرتها على اتخاذ قرارات مصيرية تتطلب تأييد قطاعات الشعب الإسرائيلي للسلطة، التي من دونها لن يسهل التوصل إلى تسوية مستمرة ودائمة مع الفلسطينيين[٨].

والحقيقة هي أنه لا يمكن التعامل مع قضية الصراع بين المتدينين والعلمانيين في المجتمع الإسرائيلي بمعزل عن وضعية الدين في هذا المجتمع، بعدما أصبحت هذه الوضعية تمثل عامل تفكك وتشرذم داخل هذا المجتمع [9]. وترتسم ملامح هذه الوضعية في علاقة الحركة الصهيونية بالدين اليهودي. وهنا يجب أن نفرق بين وضعية الدين في الصهيونية السياسية المعروفة بتوجهها العلماني، والصهيونية الدينية وبين أثر الثقافة الغربية في طبيعة الحركة الصهيونية بشكل عام. فعلى الرغم من التوجه العلماني للصهيونية السياسية، فإنها اعتمدت على الدين اليهودي مستغلة بعض المفاهيم الدينية استغلالا سياسيا لإقناع الفرد اليهودي بضرورة الصهيونية وأهميتها، ولتبرير قيام الصهيونية تبريرا دينيا يتناسب مع العقلية اليهودية المتمسكة بالدين، ولكي تضمن أيضا تأييد الحركات الدينية اليهودية المختلفة. من هنا رفضت الصهيونية كل المقولات الدينية التي تتعارض مع أهدافها، فرفضت المضمون الصوفي الانطوائي للدين وفكرة انتظار المسيح المخلص، وفكرة العودة إلى فلسطين عن طريق المعجزة، وغيرها من الأفكار التي من شأنها أن تبقي اليهود قانعين بحياتهم انتظارا للمستقبل الموعود[10]. وحينما استعان الصهاينة السياسيون ببعض الرموز الدينية لتلبية احتياجاتهم فرضوا عليها معاني غير دينية مستمدة من عالمهم القومي العلماني، فقد تحول الاحتفال بعيد الفصح ذي الطابع الديني إلى عيد الحرية والربيع [11].

فالصهيونية السياسية إذن حركة سياسية قومية تنبع أساسا من الواقع اليهودي السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وتأثرت زمن ظهورها بالأوضاع اليهودية في أوروبا خلال عصر القوميات، حيث أدى ظهور القوميات الأوروبية إلى ضرورة تبلور ما يسمى بـ «القومية اليهودية»، والاستفادة من الفكر القومي الأوروبي في تطوير «قومية يهودية»، اتخذت فيما بعد شكلا سياسيا تحدد هدفه في النهاية في إنشاء «وطن قومي لليهود».

أما الصهيونية الدينية، فهي حركة تسعى إلى إحياء التراث الديني اليهودي، وإحياء اليهودية، وإحياء مفهوم الدولة اليهودية بالمعنى الديني، وتقوم على أساس مفهوم من الفكر الديني اليهودي الخاص بمفاهيم العهد والاختيار والخلاص، التي فسرتها تفسيرا يتفق وتوجهاتها. فأخذت فكرة الخلاص بعدا سياسيا قوميا بعد أن كانت مجرد عقيدة دينية. وكلما مرت الجماعة اليهودية بأزمة في تاريخها تزدهر الآمال «المسيحانية»، أي الآمال في قدوم «المسيح المخلص». وهكذا استغلت فكرة المسيح المخلص وفكرة الخلاص لإقناع اليهود بأن الصهيونية امتداد لليهودية، ومحققة للخلاص الذي تتحدث عنه المصادر الدينية اليهودية [12].

وعلى مستوى أثر الثقافة الغربية في طبيعة الحركة الصهيونية بشكل عام يمكن القول إن الصهاينة في الأصل أوروبيون توزعوا بين الفكر الديني والفكر العلماني، ومع تبنيهم للصهيونية وهجرتهم إلى فلسطين نقلوا معهم هذا الصراع الديني العلماني الموروث [13]، لتجد

في التجمع اليهودي الصهيوني في فلسطين غالبية علمانية سيطرت عليها الثقافة الأوروبية، وأقلية دينية تمسكت بالدين، ولم تقبل الفكر العلماني.

وبدأت ملامح الصراع ترتسم عن طريق طبيعة الصهيونية الدينية، وعلاقتها بالصهيونية السياسية العلمانية. فالصهيونية العلمانية في أساسها حركة تمرد على التقاليد، إلى حد اعتبار اليهودية التقليدية خصما أو عدوا للصهيونية، حيث اعتبر اليهود الأرثوذكس الصهيونية خطرا يهدد اليهود واليهودية، وذلك لأن غالبية المفكرين الصهاينة أتوا من دوائر ثقافية يهودية علمانية، وأنهم كانوا من العلمانيين المعادين للدين، والمتشككين في قدرة الديانة اليهودية على إدارة شؤون اليهود وحل مشاكلهم مع العالم [١٤]. ولم يقف رفض الصهاينة المتدينين عند حدود الطابع العلماني للصهيونية السياسية، بل تعدى ذلك إلى رفض مبادئها وأسسها والهدف الذي تسعى إليه، وهو «إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين»، واعتبروا ذلك خطوة غير دينية تتعارض مع الشروط التي حددها العهد القديم لإقامة الدولة اليهودية، وأولها ظهور المسيح المخلص. كما اعتبروا الفكر الصهيوني العلماني فكرا معاديا لليهودية والتراث اليهودي [١٥].

ودخل الصراع بين الصهيونية الدينية والصهيونية السياسية دائرة أخرى من الخلاف حول صورة وطبيعة «اليهودي الجديد»، الذي رسمت الصهيونية السياسية ملامحه. فقد كان يجب على هذا «اليهودي الجديد» التعالي على «اليهودي التقليدي الشتاتي»، الذي يمثل الصهيونية الدينية، من الناحية الأخلاقية والقدرة على البقاء والحفاظ على حقوقه في العالم [١٦].

ومع إقامة الدولة، انغلق المتدينون على أنفسهم واكتفوا - في كثير من الأحيان - بلعب دور المراقب على تطبيق الشريعة اليهودية في بعض المجالات بموجب اتفاق «الوضع الراهن» (ستاتوس كو)، الذي وقع العام ١٩٤٧، بين ديفيد بن غوريون (رئيس الوكالة اليهودية آنذاك)، وحركة «أغودات يسرائيل» - التي كانت تقود الحرب ضد العلمانية والعلمانيين في المجتمع اليهودي الصهيوني في فلسطين - وعد فيه بن غوريون بأن يحفظ للحركة عدة مبادئ أساسية هي:

١- «يوم السبت»: تحديد السبت يوما للراحة في قوانين الدولة.

٢- «كاشيروت»: ضمان الطعام الحلال شرعا في المطابخ الرسمية للدولة.

٣- قوانين الأحوال الشخصية: وضع الصلاحيات المطلقة في مجال شؤون الزواج والطلاق في يد مؤسسة القضاء الحاخامي.

٤- التعليم: الاعتراف بمنظومة التعليم الديني المستقل.

ومنذ التوقيع على هذه الاتفاقية باتت تنظم العلاقة بين المتدينين والعلمانيين، ولو بشكل مؤقت، فأصبحت ترفق بأي اتفاق ائتلافي منذ العام ١٩٥٥، بين حزب «ماباي» والأحزاب الدينية، وبعد ذلك بين حزب الليكود والأحزاب الدينية منذ العام ١٩٧٧ [١٧]، بعدما بدأت

تتباين مواقف الجماعات والأحزاب الدينية من الاعتراف بالدولة، فبعضها اعترف بالدولة والتعاون معها، مثل حزب «مفدال» (الحزب القومي الديني)، وبعضها فضل الاستفادة مما تقدمه الدولة دون الاعتراف بها مثل حزب شاس ويهدوت هتورا، والطائفة الحريدية، وجماعة ساطمر وغير ذلك.

ويتفق الباحثون الذين تناولوا التيار الديني في إسرائيل بالدراسة والتحليل على تباين أحزاب وجماعات هذا التيار وتنوعها. وهناك العديد من المعايير التي تصنف بموجبها هذه الأحزاب والجماعات [١٨].

اكتفى المتدينون، لفترة ما، بما جاء في اتفاقية «الوضع الراهن» حتى العام ١٩٧٧، الأمر الذي حقق نوعا من الاستقرار في العلاقة بين المتدينين والعلمانيين. فقد شارك المتدينون في الحكومات الائتلافية المتعاقبة. ولكن بقدر محدود على المساومة بسبب قوة حزب «ماباي» من جهة، ولأن الأحزاب الدينية لم تكن تتعدى في مطالبها حدود الاتفاقيات التي يجري التوصل إليها، مركزة على بعض الحقائب الوزارية، مثل الأديان، تاركة الأمور السياسية والاقتصادية والأمنية للأحزاب العمالية اليسارية. ومع ذلك، فإن الاتفاقيات الائتلافية وفرت مراكز قوة معينة للأحزاب الدينية، حين تأكد لها الاعتراف بالإشراف على التعليم الديني، وولاية المحاكم الدينية التابعة لهذه الأحزاب، والاعتراف بأحكام الشريعة في مجال الأحوال الشخصية، وبعض مظاهر السلوك الاجتماعي [١٩]. ومن السهولة بمكان أن نضع أيدينا على أمثلة توضح المكاسب التي حققتها الأحزاب الدينية. فقد اشترط حزب «أغودات يسرائيل» الديني، للتصويت لمصلحة قرار إلغاء الحكم العسكري عن الأراضي الفلسطينية المحتلة العام ١٩٦٥، أن توافق الحكومة على إنشاء بنك «أغودات يسرائيل»، وكان له ما أراد [٢٠].

نظر بعض العلمانيين إلى الصهيونية والدولة ورموزها مثل بن غوريون، بعين النقد لتهاونهم مع المتدينين، خاصة أن اتفاق «الوضع الراهن» يمثل اتفاقا عاما يقبل تفسيرات مختلفة من الجانبين تتطلب مباحثات واتفاقيات جديدة بين الأطراف. من هنا نظر العلمانيون إلى هذا الاتفاق على أنه يعني «تسييس الدين» من ناحية، ومن ناحية أخرى يعتبرونه تدخلا غير شرعي في أنماط حياتهم [٢١]. كما أن الأحزاب العلمانية مع حاجتها لتأييد الأحزاب الدينية، أصبحت تتغافل عن العديد من الأنشطة الخاصة بالمتدينين التي يمكن إدراجها تحت المحظورات [٢٢]. من هنا أسس بعض العلمانيين «رابطة مكافحة الإكراه الديني في إسرائيل» عام ١٩٥١، فكانت الرد الأكثر وضوحا من قبل العلمانيين على استفزازات المتدينين، وفي العام ١٩٧٣، أُسست «حركة الإسرائيليين الأحرار» [٢٣].

شكل العام ١٩٧٧ تحولا هز أركان المجتمع الإسرائيلي، بتولي اليمين المتشدد مقاليد الحكم ممثلا في حزب «هليكود»، واستبعاد حزب «ماباي»، من سدة الحكم لأول مرة، الأمر الذي

ترتب عليه دعم الجماعات والأحزاب الدينية، ثم سرعان ما بدأت تستمد قوتها من تشجيع اليمين الصهيوني ودعمه لها. فعلى الرغم من أن هذه الجماعات والأحزاب لم تولد في السبعينيات، إلا أن بروزها وصعودها إلى المسرح السياسي يعود إلى هذه الحقبة. وكان لدخول بعضها معترك الحياة السياسية دلالة اجتماعية وسياسية، أتاحت لشرائح كانت حتى ذلك الحين على هامش الحياة السياسية، أن تشارك فيها، لتنتقل هذه الأحزاب من مرحلة «فن المساومة»، إلى مرحلة «الابتزاز» الصريح والعلني للحزب الحاكم، من أجل تحقيق مطالبها في فرض الشريعة اليهودية على المجتمع الإسرائيلي [٢١].

كانت حرب العام ١٩٦٧، بمنزلة نقطة تحول فاصلة في تعزيز مكانة الأحزاب والقوى والجماعات الدينية في إسرائيل، وبالتالي العلاقات بين المتدينين والعلمانيين. فقد وضعت نتائج هذه الحرب حدا لسنوات من القبول المتبادل المحكوم بوحدة الحفاظ على كيان الدولة التي كانت في طور التشكيل والاستقرار، وليكشف المتدينون عن خططهم المستترة والهادفة إلى فرض سيطرتهم على الدولة وفق مبادئ الشريعة اليهودية [٢٥]. فقد فجرت نتائج تلك الحرب مشاعر الزهو والقوة لدى المعسكر الديني وصلت إلى حد محاولة إضفاء المغزى الديني «المسيحاني» على الدولة، باعتبار أن ساعة الخلاص الموعودة قد حانت. وبعد أن كانت إسرائيل تُعرف قبل العام ١٩٦٧ بأنها دولة علمانية تقوم على إرساء الديانة المدنية عن طريق عبادة الدولة، وإضفاء الطابع الإسرائيلي العلماني على الجميع، عن طريق التأكيد على ما يسمى بـ «الوضع الراهن»، والحفاظ على مستوى العلاقات بين المتدينين والعلمانيين، تطورت بعد حرب العام ١٩٦٧، ثقافة دينية كاملة حاولت السيطرة على الدولة، وبرزت رؤية مفادها أن إقامة الدولة العلمانية كانت مجرد خطوة أولى نحو الخلاص، وخلال ذلك، كان على التيار العلماني أن يقوم بالدور العملي لإقامة الدولة، وترسيخ وجودها، ثم يرضخ بعد ذلك هو والدولة للسلطة الدينية. وكانت نتائج حرب ١٩٦٧ في نظر المتدينين دليلا على أن اليهود يعيشون في عصر يسمع فيه وقع خطوات «المسيح المنتظر». ونظروا أيضا إلى هذه الفترة على أنها نقطة الانطلاق لعصر التوبة «حزرا بتشوفا»، الذي نما فيه جيل من التائبين «حوزريم بتشوفا» [٢٦]. كما نظر المتدينون إلى احتلال بعض الأراضي العربية على أساس أنها مؤشر إلى دخول اليهود مرحلة جديدة تتطلب تحويل الدولة إلى دولة يهودية خالصة؛ لكي تتماشى مع بداية حلم الخلاص الذي لا يمكن أن يصل إلى نهايته في ظل وجود دولة يهودية علمانية. لذلك ظهرت بعد العام ١٩٦٧ رؤية دينية قومية تمجد العمل القومي، خصوصا في مجال النشاط الاستيطاني، وحولته إلى قيمة دينية عليا، لتبرز حركة «غوش إيمونيم» لتلعب دور الريادة في هذا المجال. وللمرة الأولى في تاريخ إسرائيل يتحول المتحدثون بلسان التيار الديني إلى متحدثين باسم المجتمع الإسرائيلي كله، بشقيه العلماني والديني [٢٧].

من هنا بدأ العلمانيون يستشعرون خطر هذا المد الديني المتزايد، محملين الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة مسؤولية تنامي التطرف داخل الشارع الإسرائيلي بسبب تساهلها مع المتطرفين، سواء عن طريق إجراء محاكمات صورية للمخالفين منهم، تنتهي في الغالب بالحكم عليهم بالحبس لفترات محدودة، سرعان ما يتبعها عفو من الرئيس. وأخذت مخاوفهم شكل تساؤلات يطرحها الباحث العلماني يديديا يتسحاقي على النحو التالي: «هل هوية اليهودي تكمن فقط في الدين اليهودي أكثر من اليهودي غير المتدين؟ وما طبيعة اليهودية الإصلاحية إذن؟ وما الفارق بين الهوية الإسرائيلية والهوية اليهودية؟ هل هناك يهودية علمانية؟»(٢٨).

وبدأت مخاوفهم تتزايد أيضا خشية الإكراه الديني، فأسست عدة جماعات واتحادات هدفها الوقوف في وجه الحركات والأحزاب والقوى الدينية للحد من تأثيرها على المجتمع الإسرائيلي. ففي العام ١٩٨٦، أسست «الحركة الإسرائيلية العلمانية». وفي العام ١٩٨٨، كُونت منظمة جديدة لمحاربة الإكراه الديني أُطلق عليها «منظمة الحرية: النضال ضد الخضوع للتسلط الحريدي»، تتألف من اثنتين وأربعين منظمة في إسرائيل وخارجها. وكان من أبرز قادتها الشاعر الإسرائيلي يهودا عميحاي(٢٩). فقد بات واضحا للعلمانيين أن المتدينين يمنحون أنفسهم صلاحية الحقيقة المطلقة التي ترفض التفاهم مع أي رؤية أخرى، وبذلك يرفضون حتى الحوار مع العلمانيين، بينما لا يرفض العلمانيون من الأساس إمكان وجود المتدينين وممارسة حياتهم، على ألا يؤثر ذلك في نمط حياتهم(٣٠). من هنا لم يكن مستغربا سماع أصوات علمانية تتعالى مطالبة بشنق المتدينين على أعمدة النور في الشوارع، أو وضعهم في غيتو في النقب، أو تجميعهم في معسكرات تجميع المشبوهين(٣١).

وتأتي هذه العلاقة غير المتوازنة لحساب المتدينين في أعقاب تعادل قوة الحزبين الكبيرين «العمل» و«ليكود» في انتخابات العام ١٩٨٨، والحاجة الماسة من قبل هذين الحزبين إلى هذه الأحزاب الدينية في تشكيل الحكومة، وأصبح دورها يسمى «لسان الميزان». كما لم يكن في مقدور إسحاق رابين بعد انتخابات العام ١٩٩٢، تشكيل حكومة دون مشاركة ودعم المتدينين ممثلين في حزب «شاس»، الذي أبرم اتفاقا ائتلافيا حصل بموجبه على مكاسب بالغة الأهمية(٣٢).

وكان العام ١٩٩٦، بمنزلة نقطة تحول أخرى ومهمة في مكانة القوى الدينية في إسرائيل، فازدادت شراسة وازدادت قوتها الابتزازية، وذلك في ضوء فوزها الكبير في انتخابات هذا العام، فقد حصلت على ثلاثة وعشرين مقعدا. وشاركت كل الأحزاب الدينية: («مفدال»، «شاس»، و«يهدوت هتورا»)، لأول مرة في الائتلاف الحكومي مع اليمين الصهيوني المتطرف بزعامة بنيامين نتنياهو. وبعد هذا العام، دعا البعض العلمانيين في إسرائيل إلى حزم حقائبهم والرحيل من إسرائيل، ليس فزعا من خطر الحرب، بل هربا من الدوائر الدينية المتعصبة

المعارضة، بل والرافضة لأسلوب حياتهم العلماني [٣٣]. وتزايدت مكانة هذه الأحزاب على الساحة السياسة الإسرائيلية، بعدما أصبح المجال مفتوحا أمامها لتحقيق المزيد من المكاسب على أرض الواقع، وبعد أن بلغ عدد مقاعد الأحزاب الدينية الثلاثة في الكنيست بعد انتخابات العام ١٩٩٩، ما يزيد على عدد مقاعد أي حزب علماني آخر بما في ذلك الليكود والعمل، فقد حصلت على سبعة وعشرين مقعدا (شاس سبعة عشر مقعدا، ويهدوت هتورا خمسة مقاعد، ومفدال خمسة مقاعد)، وفي المقابل، حصل حزب «إسرائيل واحدة» على ستة وعشرين مقعدا، وحزب ليكود تسعة عشر مقعدا فقط.

كانت نتائج الانتخابات السابقة بمنزلة انعكاس للمد الديني السريع والمنتشر الذي ترتب عليه تبلور ما يمكن أن نسميه «المجتمع المتدين المتكامل»، الذي تعززه ثقافة دينية، وتتوافر له مؤسسات مدنية وعسكرية وتعليمية، وله ميزانيات ضخمة، وتحت تصرفه عناصر بشرية مدربة تدريبا عسكريا داخل المعاهد الدينية العسكرية، التي تخضع للتيار الديني القومي الصهيوني. وأصبحت الأدبيات الصهيونية تطلق على أفراد هذا المجتمع «أصحاب القبعات المنسوجة» (بعالاي هكيبا هسروجا) لتمييزهم عن بقية أفراد المجتمع [٣٤].

هكذا أقام المتدينون مجتمعا خاصا بهم، تجري داخله ممارسات ترتبط بالشريعة، يحدد ويرسم حدود الحوار مع المجتمع العلماني، من خلال وضع خطوط فاصلة أساسها الحلال والحرام، والنجس والطاهر، والشرعي وغير الشرعي، وتحدد من يستحق أن يكون داخل الجماعة اليهودية ومن خارجها، فهم يوظفون النصوص الدينية لمنع الانسحاب من الأراضي الفلسطينية، فالشريعة تحرم الانسحاب من الأراضي الفلسطينية المحتلة، كما تحرم إعادة انتشار القوات الإسرائيلية، وتؤثم كل من ينفذ أمرا بذلك، أو يساعد على ذلك. كما رسموا حدودا جديدة من لدنهم ثم ربطوها بالشريعة بعد ذلك. والمثال على ذلك، وصفهم للعلمانيين بتعبير «متيونتون» (متيفنيم) «نسبة إلى اللغة اليونانية»، وهو تعبير يعني أنهم «مبادون» (موشماديم)، أي يستحقون الإبادة، والشريعة تسمح بطرد «المبادين» بعيدا عن اليهود، فهم لا يرثون ولا يدفنون في مقابر اليهود [٣٥]. فالحاخام نسيم ياحين يحدد معيار التعامل مع العلمانيين بقوله «أفضل التعامل مع العلمانيين على أنهم مرضى بأمراض مزمنة، فالعلماني أسوأ من المريض، وأنا أطلق عليهم تعبير المرضى (حولانيم)» [٣٦].

وتحدث باحثون متدينون عن انتصار التيار الديني مقابل تراجع التيار العلماني وتقهقره. فالمجال الذي يعتبر انتصارا للعلمانيين - كما يقول أوري يزهار - وهو عدم إغلاق المحال ودور اللهو يوم السبت تحكمه مصلحة علمانية تسعى وراء تحقيق منافع مادية خاصة. ويؤكد الكاتب نفسه على أن «هزيمة» العلمانيين محسومة بسبب الفراغ الأيديولوجي الذي نتج عن الاختفاء التام للصهيونية الاشتراكية. فالدين والقومية نجحا في تبرير وشرح الوجود اليهودي في

إسرائيل هنا، والآن أكثر من العلمانية الليبرالية التي تتبنى «حرية الفرد والديموقراطية السياسية»[٣٧].

وفي الانتخابات التي عقدت في بداية العام ٢٠٠٣، حصلت الأحزاب الدينية على اثنين وعشرين مقعدا موزعة على النحو التالي: شاس أحد عشر مقعدا، ويهدوت هتورا خمسة مقاعد، ومفدال ستة مقاعد. وهكذا، احتفظت الأحزاب الدينية بمقاعد تقارب عدد المقاعد التي حصلت عليها من قبل، وإن فقدت مقعدا واحدا مقارنة بنتائج الانتخابات السابقة. ويرد هذا إلى النزاعات والصراعات التي بدأت تشهدها بعض الأحزاب الدينية، ومنها حزب «شاس»، الذي انقسم على نفسه، بعدما شُكّلت من داخله حركة جديدة باسم «محبة إسرائيل» (أهافات يسرائيل)، برئاسة كبير الحاخامات يتسحاق كدوري، ليشكل خصما لحزب شاس في انتخابات العام ٢٠٠٣، إلا أن هذا الحزب الجديد لم يتجاوز نسبة الحسم المطلوبة، ولكنه بلا شك أثر في عدد المقاعد التي حصل عليها حزب شاس في هذه الانتخابات من سبعة عشر مقعدا في الانتخابات السابقة إلى أحد عشر مقعدا في هذه الانتخابات. كما انسحب من حزب شاس عضو الكنيست ديفيد طال لينضم إلى حزب ليكود. هذا إلى جانب التفوق الكبير الذي حققه حزب «شينوي» العلماني في هذه الانتخابات. فقد حصل على خمسة عشر مقعدا، فكان مفاجأة هذه الانتخابات.

ويشارك في الحكومة الحالية الحزب الديني القومي «مفدال» برئاسة أفي إيتام مع حزب «شينوي» العلماني برئاسة يوسيف لبيد. فقد التقى النقيضان في هذه الحكومة انطلاقا من القاعدة التي تقول إن «دور الأحزاب الدينية الرسمية داخل إطار البناء العام للحياة السياسية في إسرائيل، دور تتحكم فيه سياسة التوفيق والائتلاف، وهو محور الحياة السياسية الإسرائيلية»[٣٨]. ورفض حزب شاس ويهدوت هتورا المشاركة فيها. وقد هاجم الحاخام عوفديا يوسيف الزعيم الروحي لحزب شاس أرئيل شارون رئيس الحكومة الإسرائيلية الحالية لأنه ضم لائتلافه حزبا علمانيا وتجاهله، فأطلق عليه تعبير «رئيس حاوية القمامة لحزب شينوي». كما هاجم حزب مفدال وقال عن أعضائه إنهم «أسوأ من أعداء الدين، لقد مهدوا الطريق أمام أعداء الدين (أي العلمانيين) لدخول الحكومة»[٣٩].

ويمكن تحديد أسباب ازدياد حدة الصراع والاستقطاب بين المتدينين والعلمانيين ومجالاتها على النحو التالي:

١ - ينظر الجمهور المتدين إلى الجمهور العلماني على أنه جمهور «يفتقر إلى القيم»، ويعيش في حيرة دائمة، وأنه ليس لديه ما يطرحه، بينما ينظر الجمهور العلماني إلى الجمهور المتدين على أنه جمهور متحجر وغير عصري ويسعى إلى تدمير الدولة. ويدلل الحاخام أفيشاي شتكوهامار على صحة موقف الجمهور المتدين بارتفاع نسبة الجريمة بين

العلمانيين ووصولها إلى حدها الأدنى بين المتدينين، فلا اغتصاب ولا قتل، بل لا يوجد قسم شرطة في مدينة المتدينين «بني باراك»، ويدلل أيضا على ذلك بانخفاض معدلات العنف في مدارس المتدينين مقابل ارتفاعها في مدارس العلمانيين، واحترام المعلمين هنا، وعدم احترامهم بالقدر الكافي هناك[٤٠].

ب - يقوم الجدل بين المعسكرين بين «دولة الشريعة» و«دولة القانون» حول هوية الدولة: فالمتدينون يطالبون بشكل ديني لإسرائيل يقوم على أساس من أحكام التوراة وتشريعاتها، بينما يطالب العلمانيون بتطبيق النظام السياسي المدني الدستوري في إدارة شؤون الدولة. والعلمانيون يعتبرون أن خضوع معاملاتهم الاجتماعية للقضاء الشرعي لا يجعلهم مواطنين في دولة، وإنما أبناء طبقة دينية. فهم لا يمكنهم الزواج أو الطلاق في إسرائيل، إلا كيهودي، أو مسلم أو مسيحي أو درزي. ولا يمكن حدوث اختلاط في الزواج إلا إذا سمح أحد الأديان بذلك. وهذا يعني أن الزواج والطلاق يحويان قدرا من فرض القانون الديني على غير المتدينين. وهكذا يبدو الاختلاف هنا حول شكل وأسلوب الحياة الاجتماعية في المجتمع الإسرائيلي، أي حول هوية الدولة[٤١]. وعلى الجانب الآخر نجد الحاخام يوسيف عوفديا - الزعيم الروحي لحزب شاس المتشدد - يحذر المتدينين من التوجه إلى الجهاز القضائي العلماني، «فجميعهم لا يؤمنون بالتوراة، كلهم كفار، قوانينهم هي نفسها قوانين الأغيار»[٤٢].

جـ - الصراع السياسي بين «الأحزاب الدينية» و«الأحزاب العلمانية»: وحول هذا تقول شولاميت ألوني، رئيسة حزب ميريتس العلماني ووزيرة التربية والتعليم السابقة: «حينما يشهد المجتمع صراعات سياسية بين الدين والدولة، يتزايد الجهل والخوف من المعرفة والانفتاح، وفي المقابل تتزايد حدة المعارضة تجاه من يريد الانفتاح. فحينما تصبح للدين قوة سياسية واقتصادية يتحول الدين إلى أداة ضد التقدم والانفتاح»[٤٣].

د - وجود شبكات تعليم منفصلة عن التيار العلماني: يعلق أحد الكتاب العلمانيين على ذلك بقوله «نراهم طوال الوقت يبنون معاهد دينية (يشيفوت)، ويتحدثون عن التعليم المستقل، وبناء مؤسسات تعليم التوراة. فكل ما يعنيهم هو التعليم والتعليم والتعليم»[٤٤]. فحزب شاس - مثلا - يدخل في صراع منظم ويضع خططا محكمة من أجل تأسيس شبكة تعليم ديني ويعمل على انتشارها والحصول على ميزانيات لدعمها[٤٥].

هـ - انغلاق الجمهور الديني على نفسه بعيدا عن الجمهور العلماني (أحياء منفصلة ومستوطنات منفصلة مثلما في نتانيا وبني باراك والقدس): وذلك لخشية المتدينين من التعرض لتأثير العلمانيين المدمر. وحول هذا تقول الدكتورة أفيفا أفيف «إن البناء الجماعي الذي يعيش فيه اليهودي المتدين يتيح له أن يشعر بالانتماء والثقة»[٤٦]. لذا يعتبر المتدينون

أنفسهم قطاعا منفصلا ومتميزا داخل المجتمع الإسرائيلي. ولم يكن مستغربا أن يطلق الحاخام المتشدد يسرائيل إنغلر دعوته الأخيرة بالانفصال الرسمي عن العلمانيين، بعد أن يأس من إمكان التعايش بين الجانبين [٤٧].

و - الاتجاهات المتطرفة في اليمين وفي اليسار، التي يهدد كل منها الآخر، وعلى الأخص فيما يتصل بقضايا الاستيطان وما يسمى «أرض إسرائيل الكبرى» [٤٨]. وقد ظهر هذا الأمر في أعقاب نتائج انتخابات العام ٢٠٠٣، حينما أعلن حزب «شينوي» العلماني رفضه للأحزاب الدينية المتشددة ممثلة في حزبي شاس ويهدوت هتورا، كما رفضت هذه الأحزاب بدورها مجرد الجلوس مع «ليبد» رئيس الحزب في حكومة واحدة، إلا إذا وضع شال الصلاة (طاليت). وعلى رغم اعتراضات حزب شينوي على أن يشارك في حكومة بها أحزاب دينية متشددة، فإنه أبدى استعداده لمشاركتها في حكومة واحدة فقط مع إطلاق الصاروخ العراقي الأول - في أثناء الاجتياح الأمريكي البريطاني للعراق - وسيخرج منها مع إطلاق آخر صاروخ، أي حكومة طوارئ تشكل في حالة نشوب حرب ضد العراق.

ز - القوة التي بات يتمتع بها المتدينون وإحساسهم بالزعامة تحدث مزيدا من التوتر في العلاقات مع العلمانيين: وينبع هذا التوتر من الحقيقة التي تفيد بأن المجتمع المتدين في إسرائيل يجمع بين الوقوف على الهامش من ناحية، واعتبار ذلك في المركز من ناحية أخرى. فالمتدين يؤكد على نقطة محورية مفادها أن الغالبية علمانية والأقلية متدينة، ولهذا، فإن المسؤولية الكبرى لا تقع في نهاية الأمر على عاتق المتدينين، وإنما على عاتق العلمانيين (الأغلبية) [٤٩]. فنتائج حرب ١٩٦٧، ترد إلى المتدينين وتفسر تفسيرا مسيحانيا، وهزيمة العام ١٩٧٣، يتحملها العلمانيون والحركة العمالية وحزب «ماباي» ويعاقب بعدم انتخابه وانتخاب اليمين المتطرف العام ١٩٧٧.

ح - بدأ العلمانيون يبدون تذمرهم من إعفاء طلاب المدارس الدينية من الخدمة العسكرية بدعوى أنهم بدراستهم للتوراة هم «جنود في جيش الرب» [٥٠]. وفي ظل العبء العسكري المتزايد خلال حرب العام ١٩٧٣، والغزو الإسرائيلي للبنان العام ١٩٨٢، والانتفاضة الفلسطينية الأولى والثانية، وفي ظل إلحاح العلمانيين على هذه القضية، أصبحت قنبلة موقوتة، قد يؤدي انفجارها في أي وقت إلى سلسلة من الانفجارات المتتالية داخل إسرائيل. وبدأت مشاعر الظلم لدى العلمانيين تذهب بعيدا إلى حد مناقشة جدوى الوجود في دولة لا توفر لسكانها المساواة في العيش وفي الموت [٥١]. وبالفعل أصبحت قضية تجنيد اليهود المتشددين (حريديم) في الجيش تتحول إلى إحدى الأوراق السياسية لدى جميع الأحزاب بهدف إرضاء جماهير ناخبيها [٥٢]. والأمر الذي يثير الدهشة هو الفتوى التي أفتى بها بعض الحاخامات بأن من حق هؤلاء الدارسين المتدينين الاستفادة من أموال صناديق الإعانة، فهم

في وضع مقدس، معفون من أي واجب أخلاقي تجاه المجتمع الذي يعيشون فيه، ومعفون من ممارسة أي عمل آخر [٥٣].

ط - كان الاستيطان وما زال أحد المحاور التي تغذي وتؤجج نار الصراع بين العلمانيين والمتدينين. فعمليات الاستيطان التي تزايد معدلها في أعقاب حرب العام ١٩٧٣، لم تكن موجهة أساسا، كما اعتقد البعض، ضد العرب، بل كانت موجهة إلى الداخل، أي إلى العلمانيين الإسرائيليين. فلم ينظر هؤلاء إلى العرب على أنهم مصدر تهديد للسلطة الدينية، بل مصدر التهديد هم العلمانيون الذين يتبنون - في نظر المتدين - أفكارا صهيونية علمانية عفى عليها الزمن. وهم بالاستيطان يخلقون واقعا جديدا يجعل أي حكومة عمالية علمانية تقف عاجزة في مواجهتها للمستوطنات اليهودية، وأي مساس من جانبها بالنشاط الاستيطاني يعني تفجر حرب أهلية ضروس، في ضوء ما يتردد الآن من أن المتطرفين اليهود يكدسون الأسلحة داخل المستوطنات، ويشكلون تنظيمات سرية متطرفة تضم عناصر دينية ويمينية تخطط للعمل، ليس فقط ضد العرب الفلسطينيين في الأراضي المحتلة، بل أيضا ضد القوات الإسرائيلية إذا جاءت لإزالة أي مستوطنة في إطار أي تسوية نهائية مع السلطة الفلسطينية [٥٤].

ي - كان لمسيرة السلام دور مهم وكبير في دعم وتعزيز دور الأحزاب والقوى الدينية بشكل غير مباشر، الأمر الذي ترتب عليه تأجيج نار الصراع بينهم وبين العلمانيين، وبات من المعروف أن العامل الديني، أو العامل العلماني يؤثر أكثر من أي عامل آخر في موقف الأفراد من مسيرة السلام مع العرب [٥٥]. فلقد جذبت سياسة القوة - التي انتهجها العلمانيون في علاقتهم بمحيطهم العربي - أنظار المتدينين وشدتهم إليها، الأمر الذي أوجد ديناميكية داخل الجمهور المتدين. من هنا أدت بعض التوجهات السلمية التي كشفت عنها حكومة رابين - بيريس عن احتدام الحوار بين العلمانيين والمتدينين، ففي هذه العملية السلمية سيفقد اليهود - حسب تصور المتدينين - ميزة القوة أمام الأغيار، وذلك في ظل حل يقدم وضعا عاديا ومتساويا لليهود في علاقتهم بمحيطهم العربي [٥٦]، وهكذا ضاعت الحدود وانتهكت القواعد في اللحظة التي تنازل فيها العلمانيون، باعتبارهم يمثلون السلطة الحاكمة، عن علاقتهم، التي تتسم بالقوة، مع الأغيار (العرب). فالعملية السلمية واحتمالات التوصل إلى اتفاق مع الفلسطينيين تقوض فتاوى المتدينين المتشددين بقتل العرب. فقد أفتى أحد حاخامات حركة «جوش إيمونيم» بأن «تحريم القتل في التوراة يقتصر فقط على من يشاركك فقط في التوراة والتراث اليهودي. فغير اليهودي - أي العربي - يحل قتله عن عمد وقصد». ويفتي د. يسرائيل هس - الأستاذ في جامعة بر إيلان - بأن «العرب هم أبناء عماليق، وتحل إبادتهم من على وجه الأرض».

فعلاقة الرب بالأغيار - كما يراها هؤلاء المتشددون - هي نفسها العلاقة بالأعداء، المستباحة دماؤهم، مثل طلاب «الكلية الإسلامية» في الخليل، لأنهم - حسب هذه الفتوى - يستحقون الموت [57]. ويستطرد موشيه فايغلين - رئيس الحركة اليمينية الدينية المتشددة «هذه أرضنا» (زو أرتسينو) - حول هذه العدوانية والعنصرية والعنف مع العرب بقوله «الرد الوحيد على الهجمات العربية القاتلة هو محو القرية عن بكرة أبيها. فمن الأفضل قتل ألف مواطن من مواطني الأعداء العرب على المخاطرة بشعرة واحدة من شعرات أحد الجنود اليهود» [58]. ولم يكن من المستغرب تبعا لذلك الكشف عن عصابة يهودية كانت تخطط لتفجير قبة الصخرة، بهدف نشوب حرب شاملة بين المسلمين واليهود، يحتمل أن يحل بعدها - كما يزعمون - الخلاص المسيحاني [59]. ويضيف الحاخام يهودا عميتال رئيس أحد المعاهد الدينية العسكرية أن «العملية السلمية أغلقت أمامنا الباب أمام الحديث عن «الحقوق التاريخية»، وظهرت بدلا من ذلك أيديولوجية عدم وجود مكان آخر، التي تقضي بالإقامة في حدود إسرائيل الحالية فقط» [60]. ومن المحتمل مع كل تقدم في مسيرة السلام - كما يقول الدكتور محمد محمود أبو غدير - أن يتصاعد تدخل الزعامات الدينية ضد أي قرارات تصدر عن الحكومة أو الجيش، إذا ارتبط ذلك بالانسحاب من الأراضي المحتلة، وإزالة مستوطنات، بإصدار فتاوى تدعو إلى عدم احترام قرارات الحكومة أو أوامر القادة العسكريين [61]. ويكشف التيار المتشدد عن وجهه القبيح المتمسك بالحرب والرافض للسلام في الغضب الكبير والثورة العارمة التي أبداها القائد العسكري المتدين عميدرور عندما سمع قصيدة ملحنة للشاعر حاييم حيفير بعنوان «الحرب الأخيرة»، التي تتمنى كلماتها أن تكون حرب العام ١٩٧٣، آخر الحروب التي تخوضها إسرائيل في المنطقة، كما اعترض أيضا على أغنية تحمل عنوان «شتاء ٧٣»، للكاتب شموئيل هسفري، تدعو كلماتها إلى الهدف نفسه، مؤكدا على أنه من الكذب القول إننا وعدنا بأن نطلق حمامة بيضاء في السماء، أو وعدنا برفع غصن زيتون، كما ورد في هاتين الأغنيتين. إننا لم نقدم وعدا بأن تكون حرب العام ١٩٧٣ هي آخر الحروب [62]. وقد تجلت هذه المواقف والتصريحات المتشددة في أبلغ صورها بعد التوقيع على اتفاق أوسلو بين إسرائيل والفلسطينيين لتصدر فتوى بإهدار دم إسحاق رابين، ترجمها أحد الشباب المتدين من خريجي المعاهد الدينية العسكرية عمليا بإطلاق النار على رئيس الوزراء العام ١٩٩٥.

وهكذا بات واضحا للجميع أن المتدينين يحاربون كما لو أن الحديث عن حرب أهلية: في الجانب العنيف خرجت من صفوفه قوى عملت على تهديد الاستقرار الإقليمي (العصابات السرية اليهودية)، وتنفيذ عمليات إرهابية جماعية (غولدشتاين وغيره)، والتهديد بالتمرد المسلح «حركة هذه أرضنا» (زو أرتسينو) وأنصار الكهانية وقتل رئيس حكومة (يغآل عامير). وعلى المستوى السياسي، قام اليمين الأيديولوجي بتفعيل الدمج بين التعصب ونبوءة تحقيق نهاية العالم (مثل نبوءة إيفي إيتام - رئيس حزب مفدال - عن المسيح المنتظر).

إن الحرب على - ما يسمى - الإرهاب ومخاطر السلاح غير التقليدي والمعاناة جراء الانتفاضة تتحد مع النمو الديموغرافي المتزايد للمتدينين، ومع ميل المهاجرين الجدد إلى المعسكر «المتشدد» تتاح فرص غير عادية أمام المتعصبين اليمينيين والصقور واتباع المسيح المنتظر [٦٣].

لقد أخذ الصراع بين المتدينين والعلمانيين أبعادا خطيرة باتت تهدد بنية المجتمع الإسرائيلي، ليصل إلى ذروته بصدور فتوى دينية بإهدار دم رابين العام ١٩٩٥، وبات من المؤكد - في حالة وصول الأحزاب الدينية إلى سدة الحكم - أنها ستفرض قوانينها وعاداتها على المجتمع الإسرائيلي كله، بحيث لن يبقى أمام العلمانيين سوى المطالبة بالحكم الذاتي الخاص بهم داخل الدولة، بل تصور البعض قيام دولة في نهاية المطاف، ليس دولة إسرائيلية، وأخرى فلسطينية، بل دولة دينية وأخرى علمانية. ومع تعاظم قوة المتدينين ووضعهم السياسي أصبح العلمانيون في حالة دفاع عن النفس والمتدينون في حالة هجوم، إلى حد أن كثيرين منهم يتنبأ بانتصار المتدينين واختفاء العلمانيين تماما، بحيث يشير المتدينون إلى العلمانيين القلائل الذين يسيرون في الشوارع باعتبارهم أقلية، ويصبح العلمانيون أغيارا يتحدثون العبرية [٦٤]. من هنا تعالت الأصوات في المجتمع الإسرائيلي التي تطالب بالفصل بين الجانبين، بل ورأى البعض ضرورة إقامة دولتين منفصلتين، واحدة للمتدينين والأخرى للعلمانيين، ويكون لكل واحدة منهما دستورها الخاص، ومنظومة القوانين التي تطبقها، ويتم تشكيل حكومة فيدرالية عمليا تتولى أمور القضايا الخارجية والأمنية فقط، ويكون الجيش مشتركا بين الدولتين وتمول الميزانية من ضريبة فيدرالية، ولا يكون التجنيد فيها إجباريا [٦٥].

وفي ظل هذا الاستقطاب والصراع المتزايد عقدت حلقات نقاش وندوات ومؤتمرات داخل إسرائيل وخارجها، بتمويل إسرائيلي وغير إسرائيلي لمناقشة هذه القضية، في محاولة لإيجاد الحلول لها، وذلك في ضوء شيوع اصطلاح «الحرب الأهلية» بين المتدينين والعلمانيين في أجهزة الإعلام الإسرائيلية والأجنبية [٦٦]، وفي ضوء إعادة استخدام تعبيرات قديمة من التراث اليهودي، تفرق بين الأبيض والأسود، الخير والشر، مثل تعبيرات «أبناء النور» للإشارة إلى العلمانيين و«أبناء الظلام» للإشارة إلى المتدينين المتشددين [٦٧]، وفي ضوء تزايد قوة الأحزاب والقوى الدينية اليهودية، بعد أن أصبحت أقوى من أي وقت مضى، ولديها قوة انتخابية عظيمة، مما قد يشجعها على مواصلة العمل من أجل السيطرة على الدولة كلها. ويمكن لهذا أن يتأتى من خلال تطوير آليات يحددها المجتمع، هدفها ضبط هذا الصراع والحد منه على الأقل، إن لم يكن في الإمكان القضاء عليه [٦٨].

ففيما يتعلق بتجنيد الشباب المتدين (حريدي) في الجيش الإسرائيلي شكلت لجنة في الكنيست رأسها قاض يدعى «ديفيد طال» لدراسة هذه القضية والتوصل إلى حل وسط يرضي العلمانيين والمتدينين. وجرى تمرير هذا القانون - الذي سمي بـ «قانون طال» - في القراءة

الثالثة، والذي يقضي بتأجيل استدعاء الشبان المتشددين للتجنيد العسكري من سن الثامنة عشرة إلى الثانية والعشرين ليؤدي خدمة وطنية إلزامية. ويقترح القانون الجديد على الشباب المتدين آلية للتخلص من الخدمة الوطنية عند بلوغ أحدهم عامه الثاني والعشرين، وهي تقديم خدمات عامة سنويا لفترات حددها القانون. وبهذا يجري لأول مرة إعفاء المتدينين المتشددين من التجنيد الإجباري بسن القانون، يلزمهم بأداء الخدمة الوطنية في إطار الدفاع المدني لمدة أسبوعين من كل سنة. وقد تحفظ أعضاء كنيست علمانيون على هذا القانون، «لأنه سيكون أسوأ من قوانين نيرنبرغ، لأن تلك القوانين ميزت بين اليهود وغير اليهود، بينما ميز هذا القانون بين اليهود واليهود»[٦٩].

ونظمت دورية «عيتون شفعيم فشيفع»، حلقة نقاش حول العلاقة بين الدين والدولة، ضمت بعض رموز المتدينين والعلمانيين لمناقشة هذا الصراع المحتدم بين الجانبين. وتوصل الجانبان إلى حقيقة مفادها ضرورة انفتاح المتدينين على المجتمع، وضرورة أن يسود التسامح بين الطرفين[٧٠]. كما عقدت جامعة تل أبيب بالاشتراك مع مركز «تامي شتاينمتس لأبحاث السلام»، و«صندوق كونراد أدناور» ندوة حول العلاقات بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل وتداعياتها الاجتماعية والسياسية. ناقشت هذه الندوة عدة محاور منها: الهوية اليهودية والهوية الإسرائيلية، وإمكان فصل الدين عن الدولة وحدود التسامح المتبادل، وأثر الدين في الحوار العربي الإسرائيلي. وتوصل المشاركون إلى ضرورة حل هذا الصراع أو على الأقل وضع آليات تضمن سبل العيش معا[٧١].

وعلى رغم هذه الندوات واللقاءات وحلقات النقاش فإن الصراع بين المتدينين والعلمانيين عصي على الحل، لأنه «بات ينحصر - كما يقول الكاتب داني تروفر - في بناء أسوار للدفاع عن الذات، أو الخضوع التام من طرف لطرف آخر، وهذا لن يحدث»[٧٢]. وهكذا يصبح التوفيق بين الجانبين - كما يرى الأستاذ الدكتور محمد خليفة حسن أحمد - صعبا جدا، لأن الطرفين غير مستعدين للتنازل عن موقفيهما، وهما في حالة هدنة تأخذ بإبقاء الوضع على ما هو عليه خشية تفاقم الصراع، وتحوله إلى صراع مدمر للمجتمع[٧٣].

الهوامش

1. دان هورفيتس وموشيه ليسك، متسوكوت بأوتوبيا: يسرائيل حفرا بعومس- يتير (محن في يوتوبيا: إسرائيل مجتمع يعيش في مشقة)، تل أبيب: دار نشر عام عوفيد، ١٩٩٩، ص٨٩.
2. د. محمد خليفة حسن أحمد، مقدمة كتاب «الصراع الديني العلماني داخل الجيش الإسرائيلي»، تأليف د. محمد محمود أبو غدير، القاهرة: مركز الدراسات الشرقية في جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد ٦، ٢٠٠٠، ص٣.
3. دان هورفيتس وموشيه ليسك، متسوكوت بأوتوبيا: يسرائيل حفرا بعومس - يتير (محن في يوتوبيا: إسرائيل مجتمع يعيش في مشقة)، ص٨٩.
4. زين العابدين محمود أبو خضرة، تاريخ الأدب العبري الحديث، القاهرة: (د.د.ن)، ٢٠٠٠م، ص٣٣٢ - ٢٣٤.
5. رشاد عبدالله الشامي، إشكالية الهوية في إسرائيل، الكويت: عالم المعرفة، العدد ٢٢٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص٢٧٧.
6. دانيئيل فيشر، الحرب الثقافية (ملحيميت تربوت)، عل همشمار: ملحق حوتيم، ٢١-٥-١٩٩٢.
7. د. محمد محمود أبو غدير، الحرب الثقافية بين العلمانيين والمتدينين وأثرها في المجتمع الإسرائيلي، رسالة المشرق، المجلد الخامس، الأعداد من الأول إلى الرابع، مركز الدراسات الشرقية في جامعة القاهرة، ١٩٩٦، ص٨٧.
8. ثامار هرمن وأفرايم ياعر يوختمان (محرران)، علاقات المتدينين والعلمانيين في إسرائيل: التداعيات الاجتماعية والسياسية (ياحاساي دتييم-حيلونييم بيسرائيل: هشلاخوت حفراتيوت أوبوليتيوت)، تل أبيب: جامعة تل أبيب ومركز شتاينمن لأبحاث السلام وصندوق كونراد أدناور، ١٩٩٨، ص٦.
9. دان هورفيتس وموشيه ليسك، متسوكوت بأوتوبيا: يسرائيل حفرا بعومس - يتير (محن في يوتوبيا: إسرائيل مجتمع يعيش في مشقة)، ص٩١.
10. د. رشاد عبدالله الشامي، القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، الكويت: عالم المعرفة، العدد ١٨٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤، ص٣٠.
11. د. أفيفا أفيف: المجتمع الإسرائيلي، ترجمة وتعليق د. محمد أحمد صالح، مراجعة د. محمد محمد محمود أبو غدير، القاهرة: مركز الدراسات الشرقية في جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد ٦، ١٩٩٨، ص٤٤.
12. د. محمد خليفة حسن أحمد، الصهيونية الدينية وأثرها على المجتمع الإسرائيلي، رسالة المشرق، المجلد السابع، الأعداد من الأول إلى الرابع، ١٩٩٨، مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة، ص١٧.
13. المرجع السابق، ص٣٠ و٣١.
14. المرجع السابق، ص١٨.
15. د. محمد محمود أبو غدير، الحرب الثقافية بين العلمانيين والمتدينين وأثرها في المجتمع الإسرائيلي، ص٨٧.
16. شلومو شيفر، المتدينون من السلام (هحراديم من هشالوم)، دورية «تيئوريا أوبيكوريت» (نظرية ونقد)، العدد ٩، شتاء ١٩٩٦، تصدر عن دار نشر فان لير ودار نشر هكيبوتس همئوحاد، تل أبيب، ص٢٢٣.
17. د. رشاد عبدالله الشامي، إشكالية الهوية في إسرائيل، ص٢٧٧.
18. يصنف د. رشاد عبد الله الشامي الأحزاب والقوى والجماعات الدينية في إسرائيل على النحو التالي: **أولا**: أحزاب صهيونية دينية أرثوذكسية: حزب مزراحي، وهبوعيل همزراحي، والحزب الديني القومي (مفدال)، وتامي، وقائمة تقاليد إسرائيل، وموراشا (التراث)، وميماد، ومعسكر اليمين الديني (أو اليهودية العقلانية). ثانيا: أحزاب دينية مسيحانية إشكنازية: أجودات يسرائيل، وبوعالي أجودات يسرائيل، وأجودات يسرائيل

الأورشليمية، وديجيل هتورا. **ثالثا**: أحزاب دينية مسيحانية سفاردية: شاس. **رابعا**: الجماعات المغالية في التشدد (حريديم): الطائفة الحريدية، وطائفة ساطمر، وناتوري كارتا. انظر: د. رشاد عبد الله الشامي، القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، ص ٩٥-٣٢٧. بينما يصنفها د. محمد محمود أبو غدير على النحو التالي: الجناح القومي (الصهيوني): ويمثله الحزب القومي الديني (مفدال)، والتيار الحريدي الذي يتعاون مع الدولة ولا يعترف بها: شاس ويهدوت هتورا، وجماعات حريدية تعادي الدولة ولا تتعاون معها منها: الطائفة الحريدية، وناتوري كارتا، وطائفة ساطمر. انظر: د. محمد محمود أبو غدير، الحرب الثقافية بين العلمانيين والمتدينين وأثرها في المجتمع الإسرائيلي،، ص٥٢-٦٥.

وعلى مستوى الدراسات العبرية تجد معايير أخرى، بالإضافة إلى المعايير الأيديولوجية والسياسية سالفة الذكر في الدراسات العربية، تجد التدين معيارا للتصنيف انظر:

- بر مئير يهودا وكوديم بري، معيار التدين بالنسبة إلى المواطنين اليهود في إسرائيل (مماد داتيوت عفور هاأوخلوسيا هيهوديت بيسرائيل)، دورية «مجاموت»، العدد ٢٤، ١٩٧٩، ص٢٥٢-٢٦٣.

- شفيد اليعيزر: إلى أين تتجه وجوه الجماهير المتدينة؟ (لأن موعمادوت باتيف شيل هتسيبور هدتي؟)، دورية «كيفونيم»، العدد ١٢، ١٩٨٢، ص١٥-٢٨.

19 د. محمد محمود أبو غدير، الصراع الديني العلماني داخل الجيش الإسرائيلي، القاهرة: مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية العدد ٦، ٢٠٠٠، ص٢٩ و٣٠.

20 دانيئيل فيشر، الحرب الثقافية (ملحيميت تربوت)، عل همشمار، ملحق حوتيم، ٢١-٥-١٩٩٢.

21 د. أفيفا أفيف، المجتمع الإسرائيلي، ص٢٩ و٣٠.

22 د. محمد محمود أبو غدير، الصراع الديني العلماني داخل الجيش الإسرائيلي، ص٩٣.

23 د. رشاد عبدالله الشامي، إشكالية الهوية في إسرائيل، ص ٢٨٥.

24 د. رشاد عبدالله الشامي، القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، ص٢٢٢.

25 د. محمد محمود أبو غدير، الصراع الديني العلماني داخل الجيش الإسرائيلي، ص٥٢.

26 آفيشاي شتوكهامار، دولة إسرائيل في عيدها الخمسين وعلاقات المتدينين والعلمانيين: وضع لبنة لبناء التعارف المتبادل الحيوي إلى حد كبير (مدينات يسرائيل بيوفلاء فيحاساي حراديم حيلونييم: هتساقات أرياح لبنياناه شيل هيكاروت هدديت هحيونيت كول كاخ)، «أليايم» (دورية متعددة المجالات: الفلسفة والفكر والأدب)، تل أبيب: دار نشر عام عوفيد، العدد ١٦، ١٩٩٨، ص٢٢٦.

27 د. محمد محمود أبو غدير، الصراع الديني العلماني داخل الجيش الإسرائيلي، ص٢٥ و٢٦.

28 يديديا يتسحاكي، برأس مكشوف: أسس العلمانية اليهودية (بروش جالوي: عيكاريم شيل حيلونيوت يهوديت)، تل أبيب: جامعة حيفا ودار نشر زمورا بيتان، ٢٠٠٠، ص٩.

29 د. رشاد عبدالله الشامي، إشكالية الهوية في إسرائيل، ص٢٨٦.

30 يديديا يتسحاكي، العلمانية اليهودية: ما هي؟ (حيلونيوت يهوديت: ما هي؟) دورية «عيتون ٧٧»، العدد ٢٤٢، أبريل ٢٠٠٠، ص١٩.

31 يريدون شنق المتدينين على أعمدة النور (روتسيم لتلوت حراديم عل باناساي حشمال)، دورية «بوليتيكا»، العدد ٤٢-٤٣، يناير ١٩٩٢، ص٥٤.

32 د. محمد محمود أبو غدير، الصراع الديني العلماني داخل الجيش الإسرائيلي، ص٣٠.

33 د. رشاد عبدالله الشامي، إشكالية الهوية في إسرائيل، ص ٢٣٨.

34 يتضح هذا في عناوين بعض الدراسات والأبحاث التي تعالج هذا المجتمع وتوجهاته ومنها:
- سمتا موشيه، القبعات المنسوجة: جماعة أم حركة (هكيبوت هسروجوت: كات أو تنوعا)، دورية «مجفان»، يوليو ١٩٧٧، ص ص٤٣-٤٦.
- أفرايم كيشون، الطاقية المنسوجة (هكيبا هسروجا)، صحيفة «معاريف»، العاشر من مارس، ١٩٧٨م.
- كمينا أفرايم، من طاقية المتدينين عبر القبعة المنسوجة حتى القبعة الكاكي (من شترايمل ديريخ هكيبا هسروجا عاد كوفاع هتميل)، دورية «بتاحيم»، العدد ١-٢، ١٩٨٠م، (٤٩ و٥٠)، ص٢٨-٥٨.
35 دانييل فيشر، الحرب الثقافية (ملحيميت تربوت)، عل همشمار: ملحق حوتيم، ٢١-٥-١٩٩٢.
36 يريدون شنق المتدينين على أعمد النور (روتسيم لتلوت حراديم عل باناساي حشمال)، دورية «بوليتيكا»، العدد ٤٢-٤٣، يناير ١٩٩٢، ص٥٥.
37 أوري يزهار، الهزيمة المتوقعة للعلمانية (هتفوسا هتسفويا شيل هحيلونيوت)، دورية «عيتون ٧٧»، العدد ٩١-٩٢، أغسطس - سبتمبر ١٩٨٧، ص٢٤.
38 د. رشاد عبدالله الشامي، القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، ص٢١٥.
39 يديعوت أحرونوت ٢٤-٢-٢٠٠٣.
40 أفيشاي شتوكهامار، دولة إسرائيل في عيدها الخمسين وعلاقات المتدينين والعلمانيين: وضع لبنة لبناء التعارف المتبادل الحيوي إلى حد كبير (مدينات يسرائيل بيوفلاه فيحاساي حراديم حيلونييم: هتسافات أرياح لبنياناه شيل هيكاروت هدديت هحيونيت كول كاخ)، ص٢٣٧.
41 دان هورفيتس وموشيه ليسك، مشدوكوت بالأوتوبيا: يسرائيل حفرا بعومس- يتير (محن في يوتوبيا: إسرائيل مجتمع يعيش في مشقة)، ص٢٠٠.

42 يديعوت أحرونوت ٢٥-١١-٢٠٠٢.
43 لنكون شعبا حرا: نقاش حول الدين والدولة (لهيوت عام حوفشي: ديون عل دت أومدينا)، دورية «عيتون٧٧»، العدد ٨٦، سبتمبر ١٩٨٥، ص٢٠.
44 يريدون شنق المتدينين على أعمد النور (روتسيم لتلوت حراديم عل باناساي حشمال)، ص. ٥٤
45 روفيك روزنتال (محرر)، خط الصدع: المجتمع الإسرائيلي بين التمزق والوحدة (كاف هشيساع: هحفرا هيسرائيليت بين كريعا لاإحوي)، تل أبيب: يديعوت أحرونوت وسفراي حيميد، سلسلة «كان فعخشاف» (هنا والآن)، ٢٠٠١، ص١٧٦.
46 د. أفيفا أفيف، المجتمع الإسرائيلي، ص٥.
47 أفيشاي شتوكهامار، دولة إسرائيل في عيدها الخمسين وعلاقات المتدينين والعلمانيين: وضع لبنة لبناء التعارف المتبادل الحيوي إلى حد كبير (مدينات يسرائيل بيوفلاه فيحاساي حراديم حيلونييم: هتسافات أرياح لبنياناه شيل هيكاروت هدديت هحيونيت كول كاخ)، ص٢٣٧.
48 د. رشاد عبدالله الشامي، إشكالية الهوية في إسرائيل، ص٢٩١.
49 د. أفيفا أفيف، المجتمع الإسرائيلي، ص ٥٠ و٥١.
50 افراهام بيك (شانولي)، «حرب مقدسة» أم عقيدة صرفة؟ («ملحيميت كوديش» أو إيمونا تسروفا)، دورية «عيتون ٧٧»، العدد ٦٨، سبتمبر ١٩٨٥م، ص٢٢.
51 د. محمد محمود أبو غدير، الصراع الديني العلماني داخل الجيش الإسرائيلي، ص٤٥.
52 المرجع السابق، ص٨٥.

53 أفراهام بيك (شائولي)، «حرب مقدسة» أم عقيدة صرفة؟ («ملحيميت كوديش» أو إيمونا تسروفا)، دورية «عيتون ٧٧»، العدد ٦٨، سبتمبر ١٩٨٥م، ص٢٢.

54 د. محمد محمود أبو غدير، الحرب الثقافية بين العلمانيين والمتدينين وأثرها في المجتمع الإسرائيلي، ص٨٤.

55 تامار هرمن وأفرايم ياعر يوختمان (محرران)، علاقات المتدينين والعلمانيين في إسرائيل: التداعيات الاجتماعية والسياسية (ياحاساي دتييم-حيلونييم بيسرائيل: هشلاخوت حفراتيوت أوبوليتيوت)، ص٨.

56 شلومو شيفر، المتدينون من السلام (هحراديم من هشالوم)، ص٢٣٢.

57 أفراهام بيك (شائولي)، «حرب مقدسة» أم عقيدة صرفة؟ («ملحيميت كوديش» أو إيمونا تسروفا)، ص٢٣.

58 يديعوت أحرونوت ٢٥-١٢-٢٠٠٢.

59 شلومو شيفر، المتدينون من السلام (هحراديم من هشالوم)، ص٢٣٢.

60 لنكون شعبا حرا: نقاش حول الدين والدولة (لهيوت عام حوفشي: ديون عل دت أومدينا)، ص١٩.

61 د. محمد محمود أبو غدير، الصراع الديني العلماني داخل الجيش الإسرائيلي، ص١٠٨.

62 المرجع السابق، ص١٢١.

63 يديعوت أحرونوت ٢٤-٣-٢٠٠٢.

64 د. محمد محمود أبو غدير، الصراع الديني العلماني داخل الجيش الإسرائيلي، ص١١٧.

65 المرجع السابق، ص ١٥٤.

66 د. رشاد عبدالله الشامي، إشكالية الهوية في إسرائيل، ص٢٩٧ و ٢٩٨.

67 د. أفيفا أفيف، المجتمع الإسرائيلي، ص١٥١.

68 دان هورفيتس وموشيه ليسك، مشسوكوت باأوتوبيا: يسرائيل حفرا بموشبر - بتهر (محن في يوتوبيا: إسرائيل مجتمع يعيش في مشقة)، ص٢١.

69 يديعوت أحرونوت ١٦-٤-٢٠٠٣.

70 لنكون شعبا حرا: نقاش حول الدين والدولة (لهيوت عام حوفشي: ديون عل دت أومدينا)، ص١٩ و٢٠.

71 تامار هرمن وأفرايم ياعر يوختمان (محرران)، علاقات المتدينين والعلمانيين في إسرائيل: التداعيات الاجتماعية والسياسية (ياحاساي دتييم-حيلونييم بيسرائيل: هشلاخوت حفراتيوت أوبوليتيوت)، ص٩.

72 لنكون شعبا حرا: نقاش حول الدين والدولة (لهيوت عام حوفشي: ديون عل دت أومدينا)، ص٢٠.

73 د. محمد خليفة حسن أحمد، الصهيونية الدينية وأثرها على المجتمع الإسرائيلي، ص٢١.

المصادر والمراجع

أولا - باللغة العربية:

أ - الكتب:

- أفيفا أفيف (دكتور) المجتمع الإسرائيلي، ترجمة وتعليق د. محمد أحمد صالح، مراجعة د. محمد محمد محمود أبو غدير، القاهرة: مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية العدد (٦)، ١٩٩٨.
- رشاد عبدالله الشامي (دكتور)، القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، الكويت: عالم المعرفة، العدد ١٨٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤.
- رشاد عبدالله الشامي (دكتور)، إشكالية الهوية في إسرائيل، الكويت: عالم المعرفة العدد ٢٢٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧.
- زين العابدين محمود أبو خضرة (دكتور)، تاريخ الأدب العبري الحديث، القاهرة: (د. د. ن)، ٢٠٠٠.
- محمد محمود أبو غدير (دكتور)، الصراع الديني العلماني داخل الجيش الإسرائيلي، القاهرة: مركز الدراسات الشرقية في جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد ٩، القاهرة، ٢٠٠٠.

ب - المقالات:

- محمد خليفة حسن أحمد (دكتور)، الصهيونية الدينية وأثرها على المجتمع الإسرائيلي، رسالة المشرق، المجلد السابع، الأعداد من الأول إلى الرابع، ١٩٩٨، مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة.
- محمد محمود أبو غدير (دكتور)، الحرب الثقافية بين العلمانيين والمتدينين وأثرها في المجتمع الإسرائيلي، رسالة المشرق، المجلد الخامس، الأعداد من الأول إلى الرابع، مركز الدراسات الشرقية في جامعة القاهرة، ١٩٩٦.

ثانيا - باللغة العبرية

أ - الكتب:

- دان هورفيتس وموشيه ليسك، متسوكوت باأوتوبيا: يسرائيل حفرا بعومس - يتير (محن في يوتوبيا: إسرائيل مجتمع يعيش في مشقة)، تل أبيب: دار نشر عام عوفيد، ١٩٩٩.
- يديديا يتسحاكي، برأس مكشوف: أسس العلمانية اليهودية (بروش جالوي: عيكاريم شيل حيلونيوت يهوديت)، تل أبيب: جامعة حيفا ودار نشر زمورا بيتان، ٢٠٠٠.
- روفيك روزنتال (محرر)، خط الصدع: المجتمع الإسرائيلي بين التمزق والوحدة (كاف هشيساع: هحفرا هيسرائيليت بين كريعا لإحوي)، تل أبيب: يديعوت أحرونوت وسفراي حيميد، سلسلة «كان فعخشاف» (هنا والآن)، ٢٠٠١.
- تامار هرمن وافرايم ياعر يوختمان (محرران)، علاقات المتدينين والعلمانيين في إسرائيل: التداعيات الاجتماعية والسياسية (ياحاساي دتييم - حيلونييم بيسرائيل: هشلاخوت حفراتيوت أوبوليتيوت)، تل أبيب: جامعة تل أبيب ومركز شتاينمن لأبحاث السلام وصندوق كونراد أديناور، ١٩٩٨.

ب - الدراسات والمقالات:

- آفيشاي شتوكهامار، دولة إسرائيل في عيدها الخمسين وعلاقات المتدينين والعلمانيين: وضع لبنة لبناء التعارف المتبادل الحيوي إلى حد كبير (مدينات يسرائيل بيوفلاه فيحاساي حراديم حيلونييم: هتسافات

أرياح لبنياناه شيل هيكاروت هدديت هحيونيت كول كاخ)، «ألبايم» (دورية متعددة المجالات: الفلسفة والفكر والأدب)، تل أبيب: دار نشر عام عوفيد، العدد ١٦، ١٩٩٨.
- أفراهام بيك (شائولي)، «حرب مقدسة» أم عقيدة صرفة؟ («ملحيميت كوديش» أو إيمونا تسروفا)، دورية «عيتون ٧٧»، العدد ٦٨، سبتمبر ١٩٨٥.
- أوري بزهار، الهزيمة المتوقعة للعلمانية (هتفوسا هتسفويا شيل هحيلونيوت)، دورية «عيتون ٧٧»، العددان ٩١ و٩٢، أغسطس وسبتمبر ١٩٨٧.
- أفرايم كيشون، الطاقية المنسوجة (هكيبا هسروجا)، صحيفة «معاريف»، العاشر من مارس، ١٩٧٨م.
- بر مئير يهودا وكوديم بري، معيار التدين بالنسبة إلى المواطنين اليهود في إسرائيل (مماد داتيوت عفور هأوخلوسيا هيهوديت بيسرائيل)، دورية «مجاموت»، العدد ٢٤، ١٩٧٩.
- دانيئيل فيشر، الحرب الثقافية (ملحيميت تربوت)، عل همشمار؛ ملحق حوتيم، ٢١ - ٥ - ١٩٩٣.
- يديديا يتسحاكي، العلمانية اليهودية: ما هي؟ (حيلونيوت يهوديت: ما هي؟) دورية «عيتون ٧٧»، العدد ٢٤٢، أبريل، ٢٠٠٠.
- لنكون شعبا حرا: نقاش حول الدين والدولة (لهيوت عام حوفشي: ديون عل دت أو مدينا)، دورية «عيتون ٧٧»، العدد ٨٦، سبتمبر ١٩٨٥.
- سمدا موشيه، القبعات المنسوجة: جماعة أم حركة؟ (هكيبوت هسروجوت: كات أو تنوعا)، دورية «مجفان»، يوليو، ١٩٧٧.
- كمينا أفرايم، من طاقية المتدينين عبر القبعة المنسوجة حتى القبعة الكاكي (من شترايمل ديريخ هكيبا هسروجا عاد كوفاع هتميل)، دورية «بناحيم»، العددان ١ و٢، ١٩٨٠ (٤٩ و٥٠).
- يريدون شنق المتدينين على أعمدة النور (روتسيم لتلوت حراديم على باناساي الحشمال)، دورية «بوليتيكا»، العددان ٤٢ و٤٣، يناير ١٩٩٢.
- شقيد اليعيزر، إلى أين تتجه وجوه الجماهير المتدينة؟ (لأن موعمادوت بانيف شيل هتسيبور هدتي؟)، دورية «كيفونيم»، العدد ١٣، ١٩٨٢.
- شلومو شيفر، المتدينون من السلام (هحراديم من هشالوم)، دورية «تيئوريا أوبيكوريت»، (نظرية ونقد)، العدد ٩، شتاء ١٩٩٦، تصدر عن دار نشر فان لير ودار نشر هكيبوتس همئوحاد، تل أبيب.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 33 أبريل - يونيو 2005

العالم الممنوع : دراسة في البناء الاجتماعي للسياسة العالمية

د. حسن الحاج علي أحمد(*)

مقدمة

تعكس الدراسات الحديثة والمتزايدة في مجال نظرية العلاقات الدولية اهتماما واضحا بتيار البناء الاجتماعي (Social Constructionism)، الذي بدأ في البروز منافسا معتبرا للمدرستين السائدتين: الواقعية والليبرالية الجديدتين. وقلّ أن يخلو عدد من أعداد المجلات العالمية المتخصصة في العلاقات الدولية، في السنوات القليلة الأخيرة.

من موضوع يناقش مدخل البناء الاجتماعي. ويركز مدخل البناء الاجتماعي على دور الثقافة والقيم والأفكار في العلاقات الدولية. ويتناول بالتحليل قضايا الهويات والمصالح والأفضليات والمثل (Norms). ويرى أن خلافه مع المدارس الأخرى ليس حول مدى أهمية القوة في السياسة العالمية، وإنما حول هل يمكن تفسير أنماط القوة وأشكال استمرارها بالاعتماد فقط على الاعتبارات المادية... أم يتحقق ذلك بإدراج الجوانب الثقافية كذلك؟ ويطرح هذا المدخل الجديد أسئلة مثل: كيف شكلت هوية الدولة؟ وكيف يعرف مواطنو الدولة أنفسهم؟ وكيف تؤثر البيئة في سلوك الفاعلين؟ وفي مكوناتهم من هويات ومصالح ومقدرات؟ وكيف تؤثر المثل والثقافة والهويات في سياسات الدولة، مثل سياسة الأمن القومي؟ ويعكس تيار البناء الاجتماعي التداخل الكبير بين فروع العلوم الاجتماعية. فقد أخذ هذا التيار في مجال العلاقات الدولية من علم الاجتماع، خاصة التفاعلية الرمزية Symbolic Interactionism

(*) أستاذ مساعد بقسم العلوم السياسية بجامعة الخرطوم - السودان.

أو ما أصبح يعرف أخيرا بالبحث الإثنوغرافي - وعلم الاجتماع التاريخي والاجتماع المؤسسي، ومن علم النفس الاجتماعي، وعلم النفس المعرفي، ومن الفلسفة، ومن علم اللغويات. وترمي هذه الدراسة إلى تحليل السمات العامة لتيار البناء الاجتماعي في مجال العلاقات الدولية، وإلى توضيح طرق نموه وتطوره. كما تتناول القضايا التي تعرض لها مدخل البناء الاجتماعي، مثل التغيير في السياسة العالمية ومفهوم الفوضى، وتتطرق كذلك إلى الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط، التي اتخذت من البناء الاجتماعي منهجا للتحليل، وتتعرض الدراسة لإشكاليات المدخل النظرية والتطبيقية.

لا تعتبر البنائية نظرية محددة، وإنما هي حتى الآن، مدخل عام له وجود مؤثر في مختلف فروع العلوم الاجتماعية، واستخدم المصطلح من قبل أفراد عدة لوصف معان مختلفة. فقد تناوله في علم الاجتماع، على سبيل المثال، كل من بيرجر ولكمان وجيدنز: وفي التاريخ هايدن وايت، وفي علم النفس جين بياجت، وفي الأنثروبولوجي بينيدكت أندرسون [1]. كما تناوله في العلاقات الدولية كل من أونوف و ويندت على سبيل المثال. وما زال في مجال العلاقات الدولية في مرحلة التناول العام الذي يحتاج إلى تطوير، وإضافة حتى يمكن بلورته في نظرية متكاملة.

يركز مدخل البناء الاجتماعي على البعد الثقافي المؤسسي، ولا يطرق على الجانب المادي فقط: فالمدرسة الواقعية ترى أن البيئة العالمية والمحلية تنعدم فيها الجوانب الثقافية والمؤسسية ويظهر بدلا عنهما البعد المادي، الذي يركز على توازن القوى أو السياسة البيروقراطية، كما أن الخصائص التي تميز الدولة متأصلة فيها، وخارجة عن تأثير البيئة. لكن البنائية ترى أن البيئة الثقافية لا تؤثر فقط في الحوافز التي تجابه سلوك مختلف الدول، لكنها أيضا تؤثر في طبيعة الدولة نفسها أو هوية الدولة.

تأثرت مداخل البناء الاجتماعي بدوركايم، الذي حاول أن يوضح كيف أن تنوع المخرجات الاجتماعية - ابتداء من أنماط التعاون الاجتماعي، ومرورا بشعور الفرد بالعزلة، وانتهاء بالاختلاف في نسب الانتحار - كلها متأثرة باختلاف الروابط الاجتماعية للنظام الاجتماعي، الذي توجد فيه المجموعة التي ينتمي إليها الفرد: ابتداء من الأسرة وانتهاء بالمجتمع ككل. فوجود نسب قليلة من الانتحار في أوساط الكاثوليك يرجع إلى الطقوس الموجودة داخل جماعة أكثر هرمية وأخلاقية من البروتستانت. ويهمنا دوركايم هنا لأنه عزا الأسباب إلى الأشكال الاجتماعية، خاصة دور الأفكار في الحياة الاجتماعية، وكيف يمكن للأفكار الموجودة في رؤوس الأفراد أن تكون مسببة اجتماعيا، وبذلك أبعد دوركايم نفسه عن أصحاب المنفعة وأصحاب ما بعد الطبيعة. ويرى دوركايم أن الحقائق الاجتماعية تتكون بتجميع الحقائق الفردية عبر التفاعل الاجتماعي. إن أنصار البناء الاجتماعي مدينون لدوركايم لمفهومه حول

الحقائق الاجتماعية، ومركزية الأفكار والقيم الاجتماعية. لكن دور كايم لم يهتم بدراسة العملية التي من خلالها تتحول المكونات الفردية، بما فيها الأفكار، لتصبح حقائق اجتماعية، لكنه استقى ذلك من أشكال التعبير الاجتماعي، مثل النصوص القانونية والممارسات الدينية[٢].

في المنهج

تقدم البنائية نقدا لمنهجية التيار الرئيسي في العلاقات الدولية، خاصة الواقعية الجديدة التي قدمها والتز (Waltz)، واعتمد فيها على منهجية الاقتصاد الدقيق (Micro - economics)، وانصب النقد على الطبيعة الوضعية والمعيارية لهذه المنهجية. وترى المعيارية أن المعلومات (data) تتحدث عن نفسها. أما الوضعية، فإنها على الأقل تعكس اتجاها تغلب عليه الأحادية المنهجية، وهي فكرة أن العلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية هي من نوع واحد. وهذه الفكرة تشمل نموذجا من التفسير، يجري فيه استقراء الفرضيات التفسيرية من قوانين احتمالية عامة، وإجراء الاختبار المعياري عليها. وهذه الفرضيات ربما لا تكون لها صلة بالحقيقة، والمهم هنا أن التفسيرات التي استقرئت منها وجدت مطابقة معيارية مع النموذج[٣]. فالنتائج تعتبر صحيحة عندما تأتي عبر إجراءات ووسائل محددة. وبناء على ذلك، فإن الحقيقة لا تتوقف على إطار نظري معين وبعض المسلمات مثل المعايير، ولكنها تعتمد أيضا على إجراءات بعينها تركز على أهمية أو معنى الاختبارات، وعلى تبرير ما يوصف بأنه عدم اتساق (Anomaly) أو خطأ (Error) وهلم جرا. وهذا يعني أن الوصول إلى القرار النهائي يعتمد على إجراءات شرعية تحدد طرق إثبات الصحة.

وبناء على البنائية، فإن هذه الطريقة تنزع عن العلم مهمته الأولى بحسبانه نموذجا للمعرفة (paradigm of knowledge)، وذلك لأنها تقوّض أساس المنهجية الرامي إلى معرفة الأشياء كما هي. ويصبح الخيار بين الشرعية من جهة، والغاية النهائية من جهة أخرى. وبالتركيز على شرعية الإجراءات، فإن المنهجية العلمية ستشبه المحكمة القضائية، ما يعني تحولا في وسائل العلم[٤]. وهذا يشير إلى أن الاهتمام باتباع المنهج الوضعي المطبق في العلوم الطبيعية قد يدفع بالباحث إلى اجتزاء الحقيقة، واعتسافها حتى تتطابق مع النموذج الإحصائي.

ويرى ويندت أن المنهج الذي يصر على أن ما يمكن مشاهدته فقط هو الذي يعتبر مجالا مشروعا للتحليل قاصر واختزالي. فهيكل السياسة العالمية لا ينتمي إلى هذه المجموعة التي يمكن مشاهدتها. ويقول لا يوجد شيء يرغمنا على قبول هذه النتيجة. فحتى العلوم الطبيعية لها مجالات شبيهة، فمثلا، لا فرق يذكر في الطبيعة الأنطولوجية بين الهيكل الجزيئي (Molecular Structure) في الفيزياء، والهيكل المطروح في السياسة الدولية. فكلاهما يعتبر حقيقيا، لأن آثارهما يمكن ملاحظتها. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن المسببات، فالمعياريون ينفون وجود المسببات، ويدعون أن ما يمكن للعلم أن يقوم به هو تقديم تعميمات معيارية يمكن

من خلالها ربط الأحداث المشاهدة بصورة مادية، ويقول هؤلاء المعياريون يمكننا أن نقر بوجود أنماط متكررة تحدث، كأنها محكومة بقانون، ولكن لا نسلم بوجود مسببات. ويرد البنائيون أن المسببات يمكن معرفتها من المشاهدات المتكررة والمعتادة. فالعلوم الطبيعية ما كان لها أن تتقدم لولا محاولاتها لتحديد المسببات الآلية التي أدت إلى قيام الظواهر التي كونت العالم الطبيعي(٥). وأن كلا من العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية تستخدم المفاهيم لكن بطرق مختلفة. إن العلوم الطبيعية ترمي للتعميم، إذ تسعى إلى إنشاء قوانين عامة، وتعتبر الوقائع الفردية على أنها فروع ضمن تلك القوانين. فالمفاهيم مصنوعة لتسهيل عملية التعميم. أما في دراسة السلوك الاجتماعي، فإن المفاهيم يجب أن تساعد في كشف معاني الأفعال المحددة، ولتوضيح أهميتها الاجتماعية (٦)، أو بمعنى آخر، العمل على توضيح الخصوصية؛ فالأهمية والمعنى من الظواهر النابعة من الأفكار. لذا، فدور الأفكار مركزي في العلوم الاجتماعية، فعندما يقوم علماء الاجتماعيات بإضفاء معنى على الأفعال، يجب ألا يهتموا فقط بعقلانية الوسائل التي يستخدمها الفاعل، ولكن يجب الاهتمام أيضا بالبعد القيمي للجماعة الاجتماعية.

الوكيل والهيكل

طرحت البنائية في العلاقات الدولية موضوع الوكيل (Agent) والهيكل (Structure) (٧)، كان هذا النقاش قد جرى تناوله في علم الاجتماع، ودار حول: هل تفسر الظواهر الاجتماعية بإرجاعها إلى أفعال الأفراد، ودوافعهم أم أن ذلك لن يتأتى إلا بالرجوع إلى المجتمع وهياكله؟ وهناك اختلاف في الأدبيات حول الوكيل: هل هو الفرد الواحد، كما يرى جيدنز، أم أن الطبقات الاجتماعية يمكن أن تكون الوكلاء حسب اتجاه تورين، أم أنه يمكن المزج بين الاتجاهين، فيمكن أن يكون الوكيل فردا أو مجموعة، وهو رأي توفيقي جاء به كروز وفرايديبج؟(٨) كما أن هناك اختلافا حول الهيكل. فهل هو هيكل محدد، ومركزي مثل المنظمة في مكان العمل، أم هو علاقات الهيمنة الاجتماعية، كما توجد في المؤسسات السياسية والمنظمات، أم أن الهيكل متعدد ويشمل البيروقراطية، والنظام السياسي والاقتصاد، والدين؟(٩). ومن أوائل الذين أثاروا هذه القضية في العلاقات الدولية ألكسندر ويندت، الذي كان يرمي إلى إيجاد نظرية هيكلية للسياسة العالمية تأخذ في اعتبارها الدولة كوحدتها الأساسية. ويرى أن النظريات المعاصرة للنظام العالمي تحتاج إلى أن تتضمن تركيزا على الوكلاء (الدول) مع تركيزها الحالي على الهيكل. ونجمت مشكلة الوكيل - الهيكل في رأيه لسببين: **الأول**، الاعتقاد، بأن البشر هم فاعلون واعون بمقاصدهم، وتؤدي أفعالهم إلى تغيير وإعادة إنتاج المجتمع. **والثاني**، التسليم بأن المجتمع مكون من علاقات اجتماعية تقوم بترتيب وهيكلة التفاعل بين هؤلاء البشر. فنحن ولجنا في عالم منظم سلفا، وله هيكل قائم سلفا، وهو

يعدلنا ويطوعنا بطرق مختلفة، ولكننا أيضا وكلاء لهم قصد في هذا العالم، ونعمل على تشكيل الهيكل الذي يحتوينا أيضا [20]، وتبقى القضية، كيف يمكننا الجمع بينهما؟ وكيف يمكن أن ندرك العلاقة بينهما؟

وهناك نظريتان سابقتان تناولتا موضوع هيكل السياسة العالمية، ولكن من بعد مختلف: **الأولى** عرضها والتز [21]، حيث يرى أن الفرق الأساسي الذي يميز السياسة الداخلية عن السياسة العالمية يكمن في هيكل كل منهما؛ ففي السياسة الداخلية لا يلجأ الأفراد إلى حماية أنفسهم، لأن ذلك واجب تقوم به الدولة، لكن في السياسة العالمية لا توجد سلطة عليا تمنع استخدام القوة، لذا، فهناك حالة فوضى عالمية [22]، ونتيجة لذلك، فإن الدول تسعى إلى حماية نفسها عن طريق الاعتماد على الذات. وسعي دولة لتحقيق أمنها سيؤدي إلى شعور الدول الأخرى بعدم الأمن، مما يدفعها إلى البحث عن وسائل حماية إضافية، ويقود ذلك إلى الدخول في حلقة مفرغة من سباق التسلح، وقيام التحالفات المختلفة، أو ما يسميه الواقعيون «معضلة الأمن». ويرى والتز في نظريته «الواقعية الهيكلية» أن «معضلة الأمن» ستكون سمة ملازمة للسياسة العالمية. وأن «توازن القوى» الذي تعتقد الواقعية التقليدية بأنه سيخفف من حدة «معضلة الأمن»، لن ينشأ بقصد وفعل متخذي القرار، بل يقوم رغما عنهم. ويأتي توازن القوى نتيجة للتفاعل بين الدول، فهو مشابه للتوازن الذي ينشأ بين الشركات والمستهلكين في السوق الاقتصادي الحر، كما ترى النظرية الليبرالية الكلاسيكية في الاقتصاد، ويوفر توازن القوى استقرارا مؤقتا، لأنه غير دائم ومتغير.

أما النظرية الثانية، فيقدمها فالرستين [23]، وهو يرى أن وحدة التحليل الأساسية لدراسة السلوك الاجتماعي أو المجتمعي هي «النظام العالمي». ويرى أن كل الظواهر الاجتماعية ابتداء من الفقر والصراع الإثني في مناطق العالم المختلفة، وطبيعة الحياة العائلية، وانتهاء بالعلاقات الدولية، تفهم وتفسر على خلفية النظام العالمي. وللنظام العالمي سمتان: **الأولى**، أن مكوناته مترابطة ومتفاعلة مع بعضها البعض، وأي محاولة للفصل بينها وتحديدها في مجالات مستقلة، مثل الظاهرة الاقتصادية أو الظاهرة الاجتماعية، أو الظاهرة السياسية ستكون مضللة، وتركز **السمة الثانية** على أن الحياة داخل النظام قائمة بذاتها، ولا تتأثر كثيرا بالمؤثرات الخارجية. وينجم عن هذا أن أي سعي لتفسير التغيير داخل النظام ينبغي أن يركز على التفاعل الداخلي دون أن يهتم بالعوامل الخارجية. ويشير فالرستين إلى أن تاريخ العالم شهد نوعين من النظم العالمية: الإمبراطوريات العالمية، والاقتصاديات العالمية. وبالنسبة إلى النظام العالمي المعاصر، فإن بداياته ترجع إلى القرن السادس عشر، ويقوم على الرأسمالية وتوسع وتمدد حتى شمل كل أطراف العالم. وقامت الرأسمالية، العمود الفقري للنظام العالمي، بتقسيم عالمي للعمل، وأنشأت جماعات من البشر كطبقات، وبعض الوحدات السياسية كدول.

غير أن تيار البناء الاجتماعي يعتبر هذا الطرح القائم على معايير مادية اختزالا وتجاوزا للبعد الثقافي والقيمي، ويسعى أن يقدم في مقابل نظريات التيار الرئيس في العلاقات الدولية - والواقعية والليبرالية الجديدتين اللتين تقومان على أسس مقتبسة من الاقتصاد - نظرية نظامية تعتمد في جوهرها على علم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي. وفيها تعتبر الهويات والمصالح المتغير التابع الذي ينبغي دراسته وفهمه. ويرى أنصار البناء الاجتماعي أن الاعتبارات المادية وحدها لا تقدم لنا تفسيرا مقنعا للعديد من الحالات في السياسة العالمية.

فمثلا، تعتقد الواقعية الجديدة أن الدول تتحالف لمواجهة قوة أخرى. لكن هذا الافتراض غير دقيق، فالدول لا تتوازن ضد القوة المجردة، وإنما ضد نوع معين من القوة، وهي القوة المملوكة لدولة قادرة نسبيا وقريبة جغرافيا، ولها قدرات عسكرية هجومية، وتدرك أنها ذات نوايا عدوانية (١٤). وهذا يعني ضرورة أخذ الأبعاد الثقافية في الاعتبار، وذلك لأن عملية الإدراك تشتمل على جوانب قيمية وفكرية. والأهم من ذلك أن الذوات المادية التي يقوم عليها التحليل هي في المقام الأول ذوات اجتماعية، وسنتناول هذا الأمر بمزيد من التفصيل.

يرى مدخل البناء الاجتماعي أن المهم في السياسة الدولية ليس وجود الجانب المادي، وإنما كيف يجري عكس هذا الجانب المادي وتمثيله. فتوازن القوى، مثلا، ينبغي ألا يفهم على أنه توازن بين وسائل الدمار، ولكن على أنه توازن التهديد. إن الذي يردع قادة الدول عن اللجوء إلى الحرب ليس الموجود حقيقة، ولكن ما يعتقد قادة الدول أنه موجود. ويقوم التركيز هنا على المعرفة، فهي مرتبطة بالمجتمع وليس بفرد. كما أن المعرفة منظمة ومهيكلة، ويمكن أن نقول إن هناك «هيكلا للمعاني الاجتماعية» التي نشترك فيها مع بقية أفراد المجتمع، أو التي تستخدمها الدول بعضها مع بعض في التفاعل العالمي. هذه الهياكل هي التي تعطي المعنى للسياسة الدولية، وبمساعدتها يقوم القادة والمواطنون بمعرفة العالم من حولهم (١٥). وتقدم الإبستمولوجية البنائية على أن ما يعرف لا يمكن أن يكون نتيجة التلقي السلبي، ولكن بسبب النشاط الفاعل الشخصي، فنحن لا نعي العالم الخارجي كما هو، لكن تقوم ملكاتنا البيولوجية والنفسية بتحديد معرفتنا للعالم (١٦). فالتركيز هنا على التفاعل الإنساني وجعله وحدة التحليل. وبناء على ذلك، فإن الحقيقة هي اجتماعية، بمعنى أن ما نراه هناك أو في أنفسنا قد تطور بتفاعلنا مع الآخرين.

وبناء على هذا يمكننا أن نقول إن مدخل البناء الاجتماعي يقوم على افتراضين: **الأول** أن البيئة التي يقوم فيها الوكلاء/ الدول بأفعال هي اجتماعية كما هي مادية. **والثاني**، أن هذا الوضع يساعد الوكلاء/ الدول على فهم مصالحهم، وذلك بالمساعدة في تكوين هذه المصالح. فالافتراض الأول، يرى أن الهياكل المادية، عدا بعض الضروريات البيولوجية، تأخذ معناها من الإطار الاجتماعي الذي تفسر فيه، نأخذ مثلا الأسلحة النووية، فليس المهم وجود الأسلحة في

حد ذاتها، وإنما الأهم كيفية فهم وجود هذه الأسلحة. فالولايات المتحدة على سبيل المثال، لا تقلق كثيرا لوجود كمية كبيرة من الأسلحة النووية عند بريطانيا، على عكس موقفها من وجود تلك الأسلحة عند دولة مثل كوريا الشمالية. ويتناول الافتراض الثاني الطبيعة الأساسية للوكلاء: البشر والدول، خاصة علاقتهم بالبيئات الهيكلية. ويركز البنائيون على عملية التفاعل بين الوكلاء والهياكل، حيث يؤثر كل طرف في تكوين الآخر، حيث لا يختزل كل من وحدات التحليل هذه - الوكلاء والهياكل - في الآخر [١٧].

وفي السياسة العالمية يعرّف الهيكل على أنه مجموعة من الكوابح، غير المتغيرة نسبيا، على سلوك الدول. وبينما يمكن أن تأخذ هذه الكوابح شكل محفزات أو معيقات مادية مثل توازن القوى أو السوق، فإن المهم بالنسبة إلى البنائية هو- كيف سيؤدي الفعل أو لا يؤدي إلى إعادة إنتاج كل من الفاعل أو الهيكل. ويكون للفعل أو السلوك مغزاه فقط من خلال إطار تفاعل جماعي، ويطور الفاعلون علاقاتهم مع وفهمهم للآخرين عبر وسيلة المثل (Norms) والمعاملات[١٨].

فبينما يرى الواقعيون أن المثل تفتقر إلى أن تكون سببا للأفعال، يعتقد الليبراليون الجدد المناصرون لنظرية النسق أن المثل تلعب دورا مهما في بعض المجالات، ولكنها، على رغم ذلك، لا تعدو أن تكون بناء فوقيا يقوم على قاعدة مادية، ومهمتها الأساسية أن تقوم بوظيفة تنظيمية لتساعد الفاعلين ذوي المصالح المحددة لتعظيم منافعهم، والوكلاء (الدول) هم الذين ينشئون الهياكل (المثل والمؤسسات)، وهنا تعد المثل بمنزلة متغيرات وسيطة بين المصالح والمخرجات السياسية. أما البنائيون، فإنهم على العكس، يرون أن المثل تلعب دورا تفسيريا، فهي فهم جماعي ولها أثر في سلوك الفاعلين، وهذا الأثر عميق، فهو يكوّن هويات الفاعلين ومصالحهم ولا يقتصر فقط على تنظيم السلوك. كما أن المثل ليست بناء فوقيا يقوم على قاعدة مادية، بل هي تساعد في تكوين وتحديد هذه القاعدة، وعليه، فإن الوكلاء (الدول) والهياكل (المثل العالمية) تتفاعل، وتكوّن بعضها بعضا [١٩].

إن مصطلح المثل (Norms) الذي يستخدمه البنائيون ينطلق من معايير اجتماعية، وهو يعني التوقعات المشتركة بالسلوك الأمثل لهوية معينة. وتأخذ المثل شكلين، فهي تعمل كقواعد معرّفة وبالتالي منشئة لهوية. وفي هذه الحالة، فإنها تفرز فاعلين جددا أو مصالح أو مجموعة من الأفعال. كما أنها في بعض الحالات تعرّف هوية الفاعل التي من خلالها يمكن تحديد ما هي الأفعال التي تجعل الفاعلين الآخرين يقرون بهوية معينة. وبهذا، فهي مرتبطة مباشرة بالهويات الجماعية، وذات صلة بالمصالح الخاصة. فالمصالح والمثل منشئة لبعضها البعض [٢٠]. وفي أحيان أخرى، فإن المثل منظمة تحدد ما هو المطلوب أن تفعله الهوية. فهي تشكل نموذجا ينبغي الاقتداء به. كما أنها تساعد الأفراد في تحديد أفضلياتهم، أو فهم العلاقة السببية بين

أهدافهم والخيارات السياسية المتاحة لهم للوصول إلى هذه الأهداف. وتأتي أهمية المثل هنا عندما ينعكس المبدأ القيمي الذي يحملونه على الخطط السياسية التي يستخدمونها لتحقيق أهدافهم. إن المثل بشكليها تنشئ توقعات حول من هم الفاعلين في بيئة معينة، كيف سيكون سلوك هؤلاء الفاعلين [٢١]. ولأن سلوك الدول والأفراد محكوم بالقواعد والمثل، فإنه يعتمد في تعليله للأفعال على القياس ولا يقوم على الوسائل والغايات. وعلى المثل الجديدة، أو الناشئة أن تنافس مع قيم قائمة أصلا، وربما تكون هذه القيم مناقضة لها، وهذه عملية سياسية تحددها القوة النسبية للتحالفات العالمية والمحلية.

الهوية والمصالح

يعتبر مفهوم الهوية من المفاهيم الأساسية عند تيار البناء الاجتماعي. وتعد بمنزلة رابط مهم بين البيئات الهيكلية والمصالح. وجاء المصطلح من علم النفس الاجتماعي، حيث يشير إلى أشكال من الفردية والتميز (الأنا) التي يحملها ويعكسها الفاعل، والتي تتشكل ويجري تعديلها عبر العلاقات مع الآخرين. للهويات شكلان، أحدهما أصلي، والآخر يتحدد تبعا للعلاقة مع الآخرين.

فكون أن الولايات المتحدة دولة ديموقراطية، فهذه هوية أصلية (نسبيا للنظام العالمي الموجودة فيه)، وكونها ذات سيادة، فهذه هوية تحددها علاقاتها مع الفاعلين الآخرين في النظام. ويستخدم مصطلح «هوية» ليعكس التباين في بناء الأمة، وبناء الدولة. فهو يشير إلى: (أ) الاختلاف في الأيديولوجيات القومية المتعلقة بالتفرد والتميز الجماعي، ووضع أهداف خاصة بها (القومية الوطنية). (ب) الاختلاف بين الأقطار في سيادة الدولة، كما حددت محليا وتم عكسها عالميا (طبيعة الدولة) [٢٢]. وتنتقد البنائية كلا من الليبرالية والواقعية الجديدتين، لأنهما تعتبران مصالح وهويات الفاعلين محددة سلفا ومسلما بها، ولذلك، فهي تتجاوزهم في ذلك. وتعطي اهتماما خاصا بمفهوم المؤسسة (Institution)، حيث ترى أنه مجموعة هويات ومصالح أو هيكل يحتويها، وهذا الهيكل مستقر نسبيا، وينعكس في شكل قواعد رسمية أو مثل (Norms). والمؤسسات هي معطيات معرفية لا توجد مستقلة عن أفكار الفاعل حول كيف يعمل العالم، ولأنها معرفة جماعية، فإن لها وجودا يضاهي وجود الفرد الذي يحملها ويتفوق عليه. وبناء على هذه الرؤية، فإن المؤسسات هي عملية استيعاب داخلي للهويات والمصالح الجديدة، وليست مسعى يقع خارجها ويؤثر فقط في السلوك. إن التنشئة الاجتماعية، التي هي جزء أساسي من عملية الاستيعاب الداخلي، هي عملية معرفية، وليست فقط سلوكية. وعليه، فإن «الاعتماد على الذات» الذي تلجأ إليه الدول لحماية نفسها من حالة الفوضى العالمية. فعمليات بناء الهوية في ظل الفوضى تهتم أولا وقبل كل شيء بتحقيق الأمن للذات. ونخلص من هذا إلى أن النزعة السائدة في دراسات العلاقات الدولية، والتي تصور القوة

والمؤسسات بحسبانهما تفسيرين متضادين للسياسة الخارجية هي مضللة. ويكمن السبب وراء ذلك في أن الفوضى وتوزيع القوة لهما معنى فقط في ظل فهم الدول وتوقعاتها المنطلقة من الهويات والمصالح المؤسسية [٢٣].

إن مدارس الليبرالية والواقعية الجديدتين، في نظر أنصار البناء الاجتماعي، تركز على تعظيم المنفعة، وهي بهذا لا تستطيع أن تقدم إجابات عن أسئلة أساسية مثل: كيف تمكن الفاعلون في العلاقات الدولية من تكوين هوياتهم الحالية، والمصالح المتولدة عنها؟ وكيف سيجري التغيير المستقبلي في المصالح وفي الهويات؟ وتفترض الواقعية الجديدة أن كل الوحدات في السياسة العالمية لها هوية واحدة، هي العمل من أجل مصالحها. وهذا يعني أن الدولة، في مختلف الأوقات والأماكن، تنطلق داخليا من فهم ثابت، وغير متغير ومحدد ومعروف سلفا لهويتها. أما البنائية، فهي ترى أن هوية الدولة وتحديدها لماهية نفسها متغيرة، وتعتمد على الأطر التاريخية والثقافية والاجتماعية. لذا، فإن فهم الهويات محوري لفهم السياسة العالمية، إذ تقوم الهويات بوظائف عدة. فهي تُعلمك والآخرين عن من أنت، وتعرفك بالآخرين. فالهويات تؤثر بقوة في المصالح والأفضليات، حيث إن هوية الدولة تعكس أفضلياتها وأفعالها القادمة. وتفهم الدولة الآخرين بناء على الهويات التي تضفيها عليهم، بينما تقوم في الوقت نفسه بإعادة إنتاج هويتها من خلال التعامل الاجتماعي اليومي [٢٤]. ومنتج الهوية لا يتحكم فيما تعنيه هذه الهوية للآخرين، وإنما يحدد ذلك هيكل التفاعل الجماعي.

ولتوضيح أهمية دور الهوية في السياسة العالمية، يتناول وينت بالتحليل أربعة أنواع من الهويات: وهي: (أ) الهوية الذاتية أو التنظيمية (Corporate)، (ب) هوية النوع (Type)، (ج) هوية الدور (Role)، (د) الهوية الجماعية (Collective). وسنتناول كلا من هذه الهويات بشيء من التفصيل [٢٥]:

أ - الهوية الذاتية

إن الهوية الذاتية أو التنظيمية في حالة المنظمات تؤسس عبر التنظيم الذاتي والهياكل ذات النزعة الداخلية للتوازن (homeostatic)، وهي التي تجعل الهوية متميزة. فالدول لها بعض السمات المهمة والمحددة المتعلقة بهذا النوع من الهوية. وللفاعل هوية واحدة في حالة الهوية الذاتية. ولهذه الهوية دائما أساس مادي مثل جسم الإنسان للبشر والأرض بالنسبة إلى الدول. ولكن ما يميز الهوية الذاتية أو التنظيمية عن الهويات المادية الأخرى، مثل السيارات أو الدراجات، هو أن لها شعورا وذاكرة. فالبشر أجسام بيولوجية لكن من غير الشعور والذاكرة والإحساس بالأنا لا يمكن أن يكونوا وكلاء (Agents) وربما ليسوا بشرا. وكذلك الدول لا تعتبر دولا إذا لم يكن لأفرادها تاريخ سردي مشترك لأنفسهم، باعتبارهم فاعلا تنظيميا (Corporate Actor). إن الدولة هي مجموعة من الذوات التي لها القدرة على الإدراك على المستوى الجمعي، وتعد الهوية الذاتية مجالا لتفاعل الهويات الأخرى.

ب - هوية النوع

وتشير إلى الصنف الاجتماعي أو الأشخاص الذين يشتركون - أو يظنون أنهم يشتركون - في سمات وخصائص في المظهر أو خصائص السلوك أو القيم أو المهارات (مثل اللغة) أو المعرفة أو الخبرة أو التأريخ المشترك... إلخ. ونجد أمثلة لهذه الهوية في الذين يتحدثون لغة واحدة أو ولدوا في منطقة واحدة، أو ينتمون إلى حزب سياسي واحد. ويمكن أن يكون للفاعل أكثر من هوية نوع في وقت واحد، وينطبق وصف هوية النوع فقط في الحالات التي يكون لمضمونها معنى اجتماعي، وهي بهذا الفهم لها بعد ثقافي. وإذا طبقنا هذا النوع من الهوية على الدول، فإنه ينطبق على «أنواع النظم»، أو «أشكال الدول»، مثل الدول الرأسمالية أو الفاشية أو الملكية.

ج - هوية الدور

إن هوية الدور لا تعتمد على خصائص أصيلة (مثل هوية النوع)، لكنها تعتمد في تكوينها على الآخرين. فالطالب مثلا، لا يكون طالبا إلا إذا احتل مكانا في الهيكل الاجتماعي، واتبع سلوكا وتقاليد محددة حيال الهويات الأخرى. ويشير ويندت إلى الكتابات التي تناولت دور الدول من قبل في العلاقات الدولية، حيث إنها أتت في مجال السياسة الخارجية، لكنها لم تركز على الهيكل الاجتماعي، ويكمن السبب وراء ذلك أن هذه الكتابات تعتقد أن الهيكل الاجتماعي للسياسة العالمية، إما غير محدد وإما مرن وإما ضعيف، ويرى ويندت أن هناك حاجة لإعطاء البعد الاجتماعي لهيكل السياسة العالمية دورا أكبر.

د - الهوية الجماعية

تأخذ الهوية الجماعية العلاقة بين الذات والآخرين إلى نهاياتها المنطقية، وهو التعريف (Identification). وهو عملية إدراكية تذوب فيها الفواصل بين الذات الآخر، وفي بعض الحالات تتجاوزها تماما، وفيها تصنف الذات مثل الآخر، ويكون التعريف في الغالب محددا بقضية واحدة، ولا يكون شاملا، ولكنه دائما يعني توسيع حدود الذات لتشمل الآخر. وتبنى الهوية الجماعية على هوية الدور، ولكن بينما تقدم هوية الدور لكي تقوم كل من الذات والآخر بلعب أدوار مختلفة، فإن الهوية الجماعية تسعى إلى دمج الذات مع الآخر في هوية واحدة. وفي هذا الصدد، فإننا نجد في مجال السياسة العالمية أن الواقعية ترى أن وجود هوية جماعية للدول هو فكرة ساذجة إن لم تكن خطيرة، وذلك لأن الدول بطبيعتها ذات مصلحة ذاتية خاصة. أما ويندت، فإنه يرى أن فكرة الدولة كدولة ذات هوية ذاتية أو هوية تنظيمية تعتمد في الأساس على الهوية الجماعية للأفراد، فهي التي تعطيها الكيان والمعنى.

كل هذه الهوايات ما عدا الأولى (الذاتية)، يمكن أن تأخذ أشكالا عديدة. ويجري تفعيل جزء أو واحدة من هذه الهوايات بناء على الوضع الذي نجد فيه أنفسنا. أما كيف يُحل

التعارض بين الهويات التي يحملها الفاعل، فإنه يعتمد على ترتيب هذه الهويات وأهميتها. ففي بعض الأحيان يقدم الإنسان نفسه (هوية ذاتية) فداء للوطن (هوية جماعية) وهكذا.

ويتضح من هذا العرض أن الهويات لا يمكن اختزالها في المصالح. وذلك لأن الهويات تشير إلى من هم الفاعلين، فهي تعين النوع الاجتماعي والكيان القائم. أما المصالح، فإنها تشير إلى رغبة الفاعلين وماذا يريدون. إن الهويات سابقة للمصالح، وذلك لأن الفاعل لا يمكنه أن يحدد مصلحته من دون أن يعرف من هو أولا. غير أن الهويات وحدها لا تفسر الأفعال، وهذا يعني أن الهويات من دون مصالح تفتقد الرغبة الدافعة، كما أن المصالح من دون هويات تفتقد الوجهة والطريق.

وتناول عدد من الدراسات تحليل تأثير هويات بعض الدول على مصالحها، وبالتالي تحديد أنماط المخرجات العالمية. فعلى سبيل المثال، هناك دراسة ريجي [٢٦]، حول إمكان تغير النظام العالمي إذا ما انتصر في الحرب العالمية الثانية الاتحاد السوفييتي أو ألمانيا، حيث يحمل كل منهما هوية مختلفة عن هوية الولايات المتحدة، ونتيجة لذلك فإن سمات النظام العالمي كانت ستتغير تبعا لتغير الهويات. كما أن هنالك دراسة فينمور [٢٧] حول انتشار القواعد الثقافية المختلفة بين الدول النامية التي تختلف فيما بينها بصورة كبيرة في الظروف الخاصة، لكنها مع ذلك تشابهت في تفضيل سياسات وترتيبات مؤسسية محددة.

أما فيما يلي المصالح، فإننا نجد أنه بينما تشترك كل من الواقعية والبنائية في افتراض أن المصالح تشير إلى وجود خيارات أمام متخذي القرار، إلا أن الواقعية ترى أن هذه المصالح محددة سلفا لكل الدول، بينما ترى البنائية أنها غير محددة سلفا لكل الدول، إذ تعتمد على التفاعل والممارسات الاجتماعية لكل دولة (أو هوية الدولة)، ويجعل المصالح متغيرها الرئيس، فإن البنائية تتناول بالتحليل ليس فقط ظهور مصالح بعينها، بل أيضا اختفاء مصالح أخرى. وافتراض تغير المصالح من قبل البنائية يعني: **أولا**، توسع مدى الخيارات أمام الدولة أكثر مما تقدم الواقعية. **وثانيا**، أن هذه الخيارات تحد منها الهياكل الاجتماعية التي أنشئت من قبل كل من الدول والهياكل عبر الممارسات الاجتماعية [٢٨].

البناء الاجتماعي لمفهوم الفوضى العالمية

إن الفوضى العالمية عند البنائية هي هيكلية، وذلك لأنها تنشأ نتيجة للتأثير المتبادل للفاعلين الذين يستخدمون قواعد معينة، ويدخلون في معاملات اجتماعية. وهذا يعني أن الفوضى لها معان مختلفة نتيجة تعدد الفاعلين الذين ينطلقون من الفهم الجماعي لمجتمعاتهم، ومن معاملاتهم الاجتماعية. فعلى أحد أطراف النظام الأمني هناك الفهم «التنافسي» للفوضى، حيث تنظر كل دولة بصورة سلبية إلى أمن الدول الأخرى. فكسب دولة ما يعني خسران الدولة الأخرى. والعلاقة السلبية التي تنشأ في ظل الفوضى تكوّن نظام الواقعية الذي يركز على القوة بحسبانها مفتاح السياسة العالمية [٢٩].

وفي الوسط، نجد نظام الأمن «الفردي»، حيث لا تهتم الدول كثيرا بعلاقاتها الأمنية مع الدول الأخرى. وهذا هو موقف المدرسة الليبرالية الجديدة. وتقر هذه الممارسة بأن الدول تهتم بأمنها، ولكنها تركز على المكاسب المطلقة التي قد تجنيها من العلاقات مع الآخرين، بدلا من تركزها على المكاسب النسبية التي تقيس مكسب الدولة مقارنا مع مكاسب الآخرين. وهذان النظامان: التنافسي والفردي هما شكلان من فهم الفوضى العالمية، يركزان على مفهوم «الاعتماد على الذات». فالدولة هنا لا تهتم بالتعرف الإيجابي على أمن الدول الأخرى، لكنها تعتبر تحقيق الأمن مسؤوليتها الفردية والخاصة. وغياب التعرف المعرفي الإيجابي الذي يمكن أن يكون أساس النظام الأمني أدى إلى أن تقوم الدولة في ظل سياسة الواقعية باستغلال الآخرين واستخدامهم لخدمة مصالحها [30].

أما في الطرف الآخر من النظام الأمني، فتقدم البنائية نفسها على أنها نظام للأمن «التعاوني»، حيث تقوم الدول بالتعرف الإيجابي على الآخرين، وحيث يعتبر تحقيق الأمن مسؤولية الجميع. وهذا لا يعتبر اعتمادا على الذات الذي تقول به الواقعية، وذلك لأن الذات هنا، التي تبنى عليها المصالح، هي المجموعة أو الجماعة، وبالتالي، فإن «المصالح القومية» تكون هنا «المصالح العالمية». وفي الجانب العملي، فإن مدى التعرف الإيجابي يختلف داخل المجموعة من الشكل المحدود (التنسيق الأمني) إلى الشكل الواسع (الأمن الجماعي)، ويعتمد شكل النظام الأمني على نمو وتطور الذات الجماعية [31].

القصد الجماعي

تختلف البنائية مع مدارس المنفعة حول تحديد نوعية الأفكار التي يحملها متخذو القرار. فعلى سبيل المثال، يعرف كل من كيوهين وجولدستاين، من الليبرالية الجديدة، الأفكار على أنها «المعتقدات التي يحملها الأفراد» [32]. وهذا في نظر البنائية يعني اختزال مفهوم الأفكار إلى تلك التي يحملها الأفراد، ولا يوجد اهتمام بالأفكار الجمعية المشتركة Intersubjective أو القصد الجماعي. فهذه الأفكار في رأيهم موجودة في رؤوس الأفراد في شكل «نحن نعتقد». ويتناول أنصار البناء الاجتماعي بالتحليل أثر القصد الجماعي على مختلف المستويات العالمية. فمثلا، ما هي الوحدات المكونة للنظام العالمي؟ وتأتي الإجابة على النحو التالي: هي السيادة. وهي موجودة فقط ضمن إطار من الفهم المشترك الذي يضفي عليها السريان والشرعية. فهي في ذلك مثلها مثل المفاهيم الجماعية الأخرى، كالمال وحقوق الملكية، يأتيها المعنى وتعطى مدلولات بناء على فهم الأفراد الجماعي لها.

ويعتمد الفهم الجماعي على الممارسة الاجتماعية التي يمكنها أن تعيد إنتاج هذا الفهم. فمثلا تدخل الولايات المتحدة في فيتنام يأتي متسقا مع هويات متعددة لها، فهي: قوة عظمى وإمبريالية وعدو وحليف،... وهلم جرا. إن الفاعلين الآخرين الذين يراقبون

ممارسات الولايات المتحدة لم يقوموا فقط باستنتاج هويتها من خلال ممارساتها في فيتنام، ولكنهم أيضا، قاموا بإعادة إنتاج الفهم الجماعي حول ماهية هذه الهوية. فوصف الولايات المتحدة بأنها إمبريالية أعيد إنتاجه عبر تدخلها في فيتنام. وبهذه الطريقة، فإن الممارسات الاجتماعية لا تعيد فقط إنتاج الفاعلين من خلال هوياتهم، ولكنها أيضا تعيد إنتاج هيكل اجتماعي قائم على فهم جماعي من خلال الممارسة الاجتماعية. إن أهم قوة للممارسة الاجتماعية هي قدرتها على إنتاج التوقعات (القدرة على التكهن بسلوك الدولة)، وبالتالي إنتاج النظام. وتقوم الممارسات الاجتماعية بتقليل الغموض بين الفاعلين، وبالتالي تزيد الثقة بأن الأفكار التي يقوم بها فاعل ستتبعها خطوات ونتائج محددة من فاعلين آخرين [٢٣]. إن أهم ما يميز الممارسة الاجتماعية هو عملية الإشارات والإيحاءات والتفسير ورد الفعل التي تؤدي إلى إنشاء الفهم الجماعي. وتكرار هذه العملية سيفضي إلى قيام الهويات المستقرة، كما يؤدي إلى توقع السلوك المستقبلي للفاعلين.

ولتوضيح أن حالة الفوضى العالمية والسعي إلى امتلاك القوة من جانب الدول، لا يتأتى من دون الممارسة الاجتماعية يقدم ويندت المثل التالي: لنفترض أن غرباء أتوا من خارج كوكبنا الأرضي من أجل الاتصال بأهل الأرض، فإننا لا نشعر من أول وهلة بالخطر. وإذا أتوا بسفينة فضاء واحدة، وأعطوا إيحاء بأنهم أتوا من أجل السلام، فإننا سنشعر بالاطمئنان. وفي الغالب سنبادلهم الإيحاء نفسه حتى لو لم يتمكنوا من فهمه [٢٤]. وفي هذه الحال فإن الاعتماد على النفس - السعي إلى امتلاك القوة بسبب التوجس من الآخرين - لا يوجد، والسبب في ذلك، أن الممارسة الاجتماعية، على رغم محدوديتها هنا، ولّدت حالة من التفاهم وإمكان التعايش بسلام، وليس حال تنافس وصراع.

القواعد المؤسسة

يفرّق تيار البناء الاجتماعي بين القواعد المؤسسة للعلاقات الدولية، والقواعد المنظمة لها، ويعتبر هذا الفصل مهما وجوهريا. فالأولى مهتمة بتفسير أصل الأشياء، بينما تركز الثانية على توضيح العلاقات بين هذه الأشياء (الدول، والنظم، والمؤسسات). ويرى تيار البنائية أن مدارس المنفعة الجديدة (الليبرالية والواقعية الجديدتين) لا يوجد لديهما أي مفهوم للقواعد المؤسسة. فعالم هذه المدارس مكون من فاعلين موجودين أصلا، وكذلك سلوكهم. لذا، فهي لا تتعرض لتفسير أصل وجود مكونات العلاقات الدولية. الدول، ونظم الدول، النظام العالمي، أو كل أشكال المؤسسات التي تستخدمها الدول، ابتداء من مفهوم المعاهدات والتعاقدات أو المبادئ متعددة الأطراف. فكل هذه الأشياء تفترض هذه المدارس وجودها أصلا. ويعتقد تيار البنائية أن تركيزهم الأول ينصب على القواعد المؤسسة. ويقدم المثال التالي لتوضيح الفرق بين القواعد المؤسسة والقواعد المنظمة: يمكننا أن نتخيل قيادة سيارة دون أن نكون ملمين

بالقوانين المنظمة لحركة السير، مثل السير إلى يمين الطريق أو حد السرعة الأقصى أو الوقوف عند الإشارة الحمراء. لكننا لا يمكن أن نتخيل مثلا لعبة الشطرنج دون القوانين المرتبطة بها، والتي تحدد حركة قطع الشطرنج. فمن دون هذه القواعد يصبح الشطرنج غير الشطرنج [٣٥]. وفي حالة الشطرنج تظهر أهمية القواعد المؤسسة.

لم يستطع البنائيون حتى الآن تحليل قواعد مؤسسة كثيرة، لكن الظاهرة محل اهتمامهم الرئيس. وتأتي السيادة كإحدى القواعد المؤسسة التي حظيت باهتمام كبير، حيث تناولها عدد من الدراسات [٣٦]. فنظام الدول الحديث في رأي البنائية لم يتحقق إلا من خلال إدراك القاعدة المؤسسة: السيادة المتبادلة. فالسيادة سمة أصيلة ملازمة لـ أي دولة حتى إذا لم توجد هناك دول أخرى. لكن هذه السمة لا تصبح حقا إلا عندما تسلم بها الدول الأخرى. فالحقوق هي قدرات اجتماعية تضفي على الفاعلين وتمنح لهم من قبل آخرين، آذنة لهم القيام بفعل بعض الأشياء. ويمكن لدولة قوية أن تستخدم قدراتها المادية في الدفاع عن سيادتها ضد تغوّل الآخرين. لكن حتى الدول الضعيفة تستطيع أن تتمتع بالحق نفسه إذا اعترف الآخرون بسيادتها [٣٧]. وهنا نجد أن السيادة أصبحت قاعدة مؤسسة جاءت نتيجة لممارسة اجتماعية، وأدت إلى تحديد سلوك الدول في هذا المجال.

التغير في السياسة العالمية

ساهم انتهاء الحرب الباردة في بروز وانتشار مدخل البناء الاجتماعي. ويكمن السبب وراء ذلك في أن انهيار الاتحاد السوفييتي السابق شكل تحديا كبيرا لمدارس المنفعة الجديدة، خاصة الواقعية الجديدة. وكانت الواقعية تراهن على أن التغيير في السياسة العالمية (التحولات الكبرى) يأتي من جراء عوامل نظامية هيكلية، ولا ينبع من الوحدات المكونة للنظام العالمي. كما أن بعض أنصار الواقعية مثل جلبن (Gilpin) يرون أن التغيير في السياسة العالمية لن يحدث إلا بعد حرب كبرى (Hegemonic war). ويعتبر أنصار مدخل البناء الاجتماعي أنفسهم متقدمين على مدارس المنفعة الجديدة في هذا الخصوص. فبتركيزهم على تحليل الهوية يمكنهم التكهن بإمكان حدوث التغيير أم لا. ففي مجال الهوية هناك منافسة مستمرة حول السيطرة على القوة الكامنة في إنتاج المعاني في المجموعة الاجتماعية. وبما أنه كان هناك تباين في هذا الشأن، سيكون هناك إمكان للتغيير، ويأتي التغيير بعد أن يقوم الفاعلون عبر ممارساتهم بتغيير القواعد والمثل المؤسسة للسياسة العالمية. وهذا يحدث عندما تتغير معتقدات وهويات الفاعلين المحليين. أما إذا تحققت قدرة على إعادة الإنتاج والتحكم والحماية، فإن التغيير في السياسة العالمية صعب [٣٨].

أنواع البنائية

هناك أشكال عدة من البنائية في العلاقات الدولية تتفاوت حسب درجة الاهتمام التي يبديها الدارسون بطرح قضية، ثم تركيزهم عليها. ومن أشهر الذين برزوا من كتاب البنائية في مجال العلاقات الدولية، ويندت (Wendt) وأنوف (Onuf) وكراتوشويل (Kratochwil). ونجد أن ويندت قد ركز على أن الحقيقة الاجتماعية هي نتاج للفعل الاجتماعي، بينما اهتم أنوف بأثر اللغة، خصوصا الأقوال والعبارات. أما كراتوشويل فإنه يقدم نقدا لمنهجية التيار الرئيسي ويعتبرها محدودة بتركيزها على الوضعية. كما أنه يركز أيضا على اللغة وفلسفتها ويخلص من ذلك إلى اهتمام بالمثل والقواعد [٣٩]. ويعتبر ويندت نفسه من أنصار البنائية المعتدلة في مقابل البنائية المتطرفة [٤٠]، فالأولى تختط لنفسها طريقا وسطا بين المادية البحتة والمثالية المجردة وبين الفردية الاختزالية، والجماعية المتجاوزة، كما أنها تستخدم المنهج العلمي في الدراسة الاجتماعية.

لكننا بصورة عامة، نستطيع أن نحدد نوعين من البنائية هما البنائية الناعمة، والبنائية الغليظة، أو البنائية العامة والبنائية النقدية، كما يقترح هوبف (Hopf). وتضم البنائية الناعمة كل الذين يهتمون بالثقافة والهوية والقواعد، ويقبلون أن مصالح الفاعلين ليست ثابتة، بل متغيرة وتنشأ من الإطار الاجتماعي. أما البنائية الغليظة، فهي تشمل كل الذين يرون أن المؤسسات والهياكل الاجتماعية ما هي إلا بناء صنعه الإنسان، وأن النظام العالمي والدولة ما هما إلا ممارسات أنشئت بصورة قيمية.

وتشترك كل من البنائية العامة والبنائية النقدية في سعيهما إلى كشف وتوضيح أن الممارسات والهويات التي يعتقد البشر أنها طبيعية ومسلم بها، هي في حقيقة أمرها نتاج للوكالة الإنسانية والتكوين الاجتماعي. كما يشتركان في أن الفهم الجمعي المشترك (Intersubjective) مهم لفهم العالم الاجتماعي. ويقبلان الربط بين القوة والمعرفة وقوة الممارسة في قدرتها على إنتاج المعاني. وأخيرا، يشتركان في رؤيتهما لقدرة كل من الفاعلين والهياكل في التأثير المتبادل بتشكيل الطرف الآخر. ويختلفان في عدد من القضايا، ففي الجانب المنهجي والإبستمولوجي تبدو البنائية العامة أكثر تقليدية، حيث تلتزم منهجية التيار الرئيسي نفسه في العلاقات الدولية، بينما ترفض النقدية المنهج الوضعي السائد في التيار الرئيس، وتوجه له نقدا لاذعا. وهناك اختلاف حول الهوية. إذ ترى البنائية العامة إمكان تحديد مجموعة من الأوضاع التي يمكن أن تفرز هوية بعينها، أي أنها تفترض وجود حد أدنى من الأسس التي يمكن أن تهدينا في التحليل. أما البنائية النقدية فإنها ترفض وجود ذلك الحد الأدنى، لأن ذلك سيمنع البنائية من نقد ذاتها. وينعكس هذا الاختلاف في فهم كل منهما للهوية. فبينما تسعى العامة إلى اكتشاف الهوية، وما يرتبط بها من ممارسات إعادة الإنتاج

الاجتماعية، ثم تقديم رؤية حول أثر هذه الهويات على الأفعال، نجد أن النقدية لا تهتم بأثر الهوية، وإنما ترمي إلى توضيح كيف يتكون فهم البشر لها، أو بمعنى آخر، تسعى إلى كشف القناع عن «الأكذوبة» المتعلقة بتكوين الهوية. وبهذا تكون النقدية لها اهتمام خاص بالتغيير، وإمكان ترسيخه. وللنقدية اهتمام خاص بالقوة التي يرونها تمارس في كل تبادل اجتماعي، وهناك فاعل مهيمن في كل هذه التفاعلات. لذا فإن الهوية مرتبطة بدرجة أساسية بالقوة، وهي تسعى إلى كشف علاقات القوة هذه. أما العامة فإنها تظل حيادية تجاه علاقات القوة[41]. ويتضح من هذه الاختلافات أن البنائية النقدية تقع ضمن مداخل ما بعد الحداثة، أما البنائية العامة فإنها اتخذت لنفسها موقعا وسطا بين التيار الرئيس للعلاقات الدولية وتيار ما بعد الحداثة[42].

الآثار العملية للبنائية في السياسة العالمية

ما هي آثار هذا النقاش الفلسفي والسوسيولوجي والمنهجي في سلوك الدول ورسم السياسات واتخاذ المواقف؟

أولا: لنبدأ بالمثل والثقافة والهويات ونتناول أثرها، على سبيل المثال، في سياسات الأمن القومي، حيث ترى البنائية أن التأثير الثقافي والمؤسسي ينعكس على مكونات بيئة الدول. هنا تقوم المثل بتشكيل مصالح الأمن القومي أو سياساته. وبالنظر إلى المصالح الثابتة، فإن المؤسسات تغير من قيمة تكلفة المعاملات (Transactions Costs) أو المعلومات المطلوبة لسياسة محددة، أو قد تغير المصالح نفسها[43]. أما عند مدارس المنفعة الجديدة التي تقوم على البعد العقلاني مثل مدرسة الأنساق العالمية (International Regimes)، فإن المثل تحد من سلوك الدول، وهي متغيرات تفسير وسيطة بين قاعدة توزيع القوة من جهة، والنتائج من جهة أخرى. وإذا قارنا بين فعالية التيارين في تحليل أثر المثل في السياسة العالمية، فإننا نجد أنه في النظم الليبرالية، مثل الولايات المتحدة، حيث يكون لمتخذي القرار استقلالية محدودة عن المجموعات الاجتماعية، فإن المنطق العقلاني أفضل في التفسير، أما في الدول ذات الاستقلال الأكبر من المجتمع مثل الاتحاد السوفييتي السابق، فإن منطق البنائية أفضل في تفسير أثر المثل[44]. ويذكر البنائيون كيف أن الدول تقتبس معايير ونماذج من منظمات دولية أو دول أخرى. وخير مثال على ذلك، الدور الكبير الذي لعبته منظمة العمل الدولية (Ilo) في عولمة معايير دولة الرفاهية في بعض نواحيها وممارساتها.

ثانيا: تتميز البنائية على الليبرالية الجديدة المؤسسية Neo-Liberal Institutionalism التي يعتبر من أكبر أنصارها كيوهين خاصة في كتابه «ما بعد الهيمنة» (After Hegemony)[45] على عدم اقتصارها في التحليل على سياسات وسلوك الدول الصناعية الكبرى، وتهميش الدول النامية. ونجد أن تحليل الهويات وأثر الثقافة والفهم الجماعي المشترك في مصالح

وأفضليات الدول لا تتطلب بالضرورة حدا أدنى من التنمية، أو توفر قدر من التجانس الاقتصادي، وظهر العديد من الدراسات التي تحلل سياسات الدول التي لا تنتمي إلى الدول الصناعية الكبرى من وجهة نظر البنائية بما فيها الدول النامية.

ثالثا: ترى البنائية أن الدول لا تتحالف لمواجهة قوة مجردة، إنما ضد نوع معين من القوة، وهي بذلك تنتقد الواقعية. وتعتقد البنائية أن ما ينقص الواقعية هو وجود نظرية لإدراك التهديد، وهو ما يمكن أن يفسر نمط التحالفات الذي ظهر بعد الحرب العالمية الثانية، فانطلاقا من نظرية توازن القوة يجب أن يقوم التوازن ضد الولايات المتحدة وليس الاتحاد السوفييتي، ولكن إدراك فرنسا وبريطانيا وألمانيا للاتحاد السوفييتي قادهم إلى التحالف ضده. وتقدم البنائية بذلك توازن التهديد.

رابعا: فيما يتعلق بمعضلة الأمن (Security Dilemma)، التي تنجم عن الغموض المفترض في السياسة الدولية بسبب أن الدولة يفترض أنها لا تعرف بدرجة كافية نوايا الدول الأخرى، ترى البنائية أن الغموض ينبغي أن يعامل كمتغير وليس كثابت. فالهويات تحدد المعاني، وبالتالي تقلل الغموض [٤٦].

خامسا: إن أحد أهم الآثار المترتبة على التركيز على الهوية هو التباين بين الدول، فوجود الدول يعني في الحقيقة وجود فاعلين متعددين في السياسة العالمية، وهي تتعامل وتتصرف بدرجات مختلفة بعضها مع بعض، وذلك بناء على هوية كل دولة. وهذا التباين في سلوك الدول سيتجاوز بنا التقسيم الثنائي السائد في أدبيات التيار الرئيس للعلاقات الدولية: دول ديموقراطية - ودول غير ديموقراطية، دول كبرى - ودول صغرى، شمال - وجنوب... إلخ [٤٧].

سادسا: عودة الثقافة والسياسة المحلية للعلاقات الدولية، فهوية الدولية في السياسة العالمية، هي جزئيا، نتاج للممارسات الاجتماعية التي تشكل الهوية محليا. لذا، فإن سياسة الهوية المحلية لها أثر مباشر في مصالح الدولة وأفعالها الخارجية.

سابعا: الاهتمام بالمثل سيمكن من فهم مصالح الفاعلين، وذلك لأنها توضح الطريقة التي من خلالها يربط الفاعلون أفضلياتهم مع خياراتهم السياسية. فالمثل العالمية تهيئ الأوضاع لاتخاذ قرارات، وهي بذلك تساعد في تحديد الخيارات المتاحة. كما أنها توضح الحدود بين مناقشات ومداولات السياسة الخارجية من جهة، وتنفيذ تلك السياسات من جهة ثانية. ونجد في عدد من الحالات أن متخذي القرار يعتقدون أنهم محكومون بمبادئ ومثل وقواعد تشجع أو تمنع أنواعا محددة من السلوك. وبتقديمها أسسا للتقويم، فإن القيم الأخلاقية والمثل تسهم في وضع معيار أخلاقي للحكم على السياسة الخارجية للدول. وتبدو الحاجة ضرورية إلى هذا البعد، خصوصا أن موضوعات قيمية مثل العدالة والحقوق لم تكن مطروحة بشكل واسع، حتى وقت قريب في نظريات العلاقات الدولية [٤٨].

البنائية والشرق الأوسط

ظهر عدد من الدراسات التي اقتبست البناء الاجتماعي لتحليل علاقات الشرق الأوسط، خصوصا دور الهوية والمثل. ومن الكتّاب الذين برزوا في هذا المجال، مايكل بارنيت، الذي ألف عددا من الدراسات حول الشرق الأوسط استخدم فيها المنهج البنائي. وقبل أن نستعرض نماذج لكتابات بارنيت، فإننا سنتناول أولا بعض الدراسات التي مهدت له. وأولى هذه الدراسات كتاب ستيفن والت حول التحالفات في الشرق الأوسط [٤٩]. يقول والت إن نظرية توازن القوى التقليدية لا تقدم تفسيرا مقنعا للتحالفات. فوجود القوة المجردة وحدها ليس مبررا كافيا للتوازن ضدها، ولا بد من إضافة الإدراك بالتهديد. ويرى أن التحالفات في العلاقات البينية العربية لا تشبه نظام التحالفات القائم على النموذج العسكري. وعلى رغم أن والت ينطلق في تحليله من افتراضات المدرسة الواقعية، فإنه يقر أن أحد أهم مصادر القوة في العالم العربي هو استغلال الصورة العامة للنفس والخصم وتطويعها في أذهان المواطن العربي، بما يخدم مصالح الطرف المستغل. وأن الأنظمة العربية تأخذ شرعيتها إذا نظر إليها بحسبانها تخدم الأهداف العربية، وأنها تفقد هذه الشرعية إذا فهمت على عكس ذلك [٥٠]. وبإضافة بعد الإدراك والعوامل الذهنية يكون والت قد مزج بين العوامل المادية والعوامل القيمية في تبرير قيام التحالفات. وبهذا الطرح، نجده قد ابتعد قليلا عن افتراضات المدرسة الواقعية القائمة على الاعتبارات المادية فقط.

ونجد أن بعض المختصين في الوطن العربي قد أشاروا إلى أهمية الأفكار في تكوين مفهوم الأمن، وإن كانوا لم يضعوها في قالب البنائية. ففي دراسة حول معضلة الأمن والتنمية في الوطن العربي [٥١]، يذكر علي الدين هلال أننا يجب أن نفرق بين الأبعاد الموضوعية والأبعاد الذاتية للأمن. فالأولى تشير إلى الجوانب المادية للأمن، مثل العتاد العسكري، وعدد أفراد القوات المسلحة، بينما تعكس الثانية الشعور بالأمن. فوجود ترسانة من المعدات العسكرية لا يكفي وحده لإعطاء شعور بعدم الأمن، أو توقع هجوم عدواني. ويكمن السبب في ذلك أن الشعور بالأمن هو حالة ذهنية موجودة في عقل الإنسان.

وسنستعرض أدناه نماذج لدراسات بارنيت حول الشرق الأوسط. ففي واحدة من دراساته يتناول دور الهوية والتحالفات في الشرق الأوسط [٥٢]. ويرى بارنيت في هذه الدراسة أن تناول الهوية بالتحليل يقدم فهما وتفسيرا للأحداث في الشرق الأوسط بصورة أفضل مما يقدمه تحليل يستخدم اعتبارات القوة والتهديد كما تفعل المدرسة الواقعية. ويشير إلى أن هناك ارتباطا وثيقا بين الهوية والسلوك الاستراتيجي في الشرق الأوسط. ولتحليل هذه العلاقة قام بدراسة أثر الهوية في التحالفات في الشرق الأوسط، مركزا على حالتين: **الأولى** السنوات الأولى لنشأة نظام الدول في المنطقة العربية، وكيف شكلت القومية العربية دليلا لتلك الدول

لتحديد مع من ترتبط، وما هو الخطر الذي يواجهها. هذه الهوية المشتركة والتهديد الواحد أدى إلى قيام نوع من الترتيبات القيمية والمؤسسية التي تحكم علاقة الدول العربية الأمنية فيما بينها والنابعة من إحساسها المشترك بأنها دول عربية. ويرى بارنيت أن حلف بغداد الذي قام عام ١٩٥٥ قد أثار هذه القضايا، وعكس أثر الهوية في المنطقة، وذلك أبعد ما يكون عن الفوضى التي تقول بها المدرسة الواقعية. أما **الحالة الثانية** التي تناولها، فهي قيام مجلس التعاون الخليجي، وفيها تناول كيف أثرت الهوية في الخليج في بناء التهديد وتحديد من هو الشريك المفضل.

ويعتقد أن أي زعيم عربي يرفع شعار الوحدة العربية فإنه يمثل تحديا مزدوجا للحكومات العربية الأخرى. فهو **أولا** يتحداهم بالنظر إليه على أنه يعمل من أجل ربط المجموعة العربية السياسية، وبالتالي توحيدها سياسيا. وبتذكيرهم بأن سلطتهم وشرعيتهم لا تعتمد على الكيانات الوطنية القائمة، وإنما تنطلق من الأمة العربية الواحدة. وعليه، فإن واجبهم يتمثل في نقض سيادتهم الحالية وتقوية الوحدة العربية. ويرى بارنيت أن تجربة الوحدة بين مصر وسوريا في عام ١٩٥٨ قد هددت في بعض أبعادها المنطقة، ولا ينطلق هذا التهديد من القوة العسكرية لدولتي الوحدة، وإنما من تحقيقها للتعهد بالوحدة العربية وتحديها للدول العربية الأخرى للقيام بالشيء نفسه. **وثانيا**: إن القادة العرب قد يفقدون قدرا كبيرا من الشرعية، وبالتالي تتضاءل مكانتهم داخليا وإقليميا إذا نظر إليهم بحسبانهم لا يخدمون أهداف الأمة العربية ومصالحها [٥٣].

وفي دراسة ثانية [٥٤]، يرى بارنيت أن السبب وراء فشل ردع العراق في عام ١٩٩٠، يكمن في أن العراق كان ينظر إلى السعودية باعتبارها دولة «عربية» وليس باعتبارها دولة «ذات سيادة»، لذا، فإنها لن تسمح بوجود قوات أمريكية في أرض عربية. ولو نظر العراق إلى السعودية بحسبانها دولة «ذات سيادة» كما تفعل المدرسة الواقعية، فإنه كان سيتوقع أن تقوم بالتحالف ضده حتى يتحقق توازن القوى. لكن هذا لم يحدث. وبهذا الطرح، يود بارنيت أن يعكس مدى أهمية الهوية في تحليل سياسات منطقة الشرق الأوسط، وأنها تقدم تحليلا أفضل من المدرسة الواقعية.

كما أن بارنيت في دراسة ثالثة تناول موضوع السيادة والقومية العربية والنظام الإقليمي في المنطقة العربية، حيث ميز بين اتجاهين للقومية العربية: يرى **الاتجاه الأول** أن سلطة الدولة العربية تنبع من الأمة العربية وليست من المواطنين. ويعمل هذا الاتجاه على حث الدول العربية على توثيق الروابط الاقتصادية والاجتماعية والأمنية لتقوية الجماعة السياسية العربية. كما أنه يرفض الحدود السياسية ويطالب بإلغائها من أجل تحقيق الوحدة العربية. أما **الاتجاه الثاني**، فهو يفسر القومية العربية، باعتبارها متسقة مع واقع تقسيم العالم العربي وارتباط

ذلك بالسيادة. ويعتقد بارنيت أن بروز النظام الإقليمي في العالم العربي جاء نتيجة لرسوخ سيادة الدولة، وتغير معنى القومية العربية. فقد تحول نظام الدول العربية من مواجهة بين الدولة والأمة إلى التعايش المستمر بين سيادة الدولة والقومية العربية. كما نشأت توقعات مستقرة نسبيا ومثل مشتركة تحكم العلاقات البينية العربية[55].

ويخلص بارنيت إلى أن الدول العربية ليست دولا ذات سيادة فقط، ولكنها أيضا دول تستمد شرعيتها من الأمة العربية. وهذا يعني وجود هويات اجتماعية مختلفة تتضمن أنماطا مختلفة من السلوك المتوقع. وحدوث الصراعات البينية ليس نتيجة وحيدة لانعدام الأمن الناجم عن الفوضى، ولكنه بسبب قوى متجاوزة للقطرية. كما أن حدود الدول العربية وبناء القيم المتحقق والمتوقع هو نتيجة لقوى مادية وفكرية. وتتمثل القيم المادية في الأخطار المحلية الخارجية، وفي انهيار الإمبراطوريات والقوى الاقتصادية. وقد غيرت هذه القيم المادية مصالح وحوافز الدول والفاعلين الآخرين. غير أن قوى الأفكار التي تنعكس في الهويات الوطنية المتحولة وفي الفهم الجماعي لدور وأهداف الدولة العربية قد أسهم بدوره في تطوير مثل مشتركة تحكم العلاقات. ويرى بارنيت أن وجود قوى اجتماعية تتحدى سيادة الدولة باستمرار (مثل الجماعات الدينية والإثنية)، يشير إلى أن قادة الدولة منهمكون دوما في تحديد وتمييز المحلي من العالمي، وأن إعادة إنتاج الهوية هو عملية مستمرة لا تنقطع بالنسبة إلى معظم القادة العرب[56]. وظهر أخيرا كتاب «الهوية والسياسة الخارجية في الشرق الأوسط»[57]، ويتناول أثر الهويات في رسم تحديد وصياغة السياسة الخارجية لبلدان الشرق الأوسط.

الإشكاليات النظرية للبنائية

هناك عدد من الإشكاليات النظرية والانتقادات التي وجهت للبنائية، وسنبدأ بالإشكاليات النظرية، فعلى الرغم من أن البنائية قد وجهت انتقادات حادة للمدارس الهيكلية لاختزالها الوكلاء، إلا أنها هي نفسها جنحت نحو اختزال وحدة التحليل - الوكلاء (الدول، ومتخذو القرار) لمصلحة الأخرى - الهياكل (المثل) ونتيجة لذلك، أخفقت في تحليل كيف تكونت المثل في المقام الأول، وكيف تتغير المثل بمرور الوقت بتفاعلها مع وكلاء بعينهم. وربما يعود السبب في ذلك إلى أن عددا من كتاب البنائية يعتمد على علم الاجتماع المؤسسي في تحليله للعالم الاجتماعي. ويركز هذا العلم بدوره على فرع من نظرية المنظمات التي تتجاهل موضوع الوكالة[58].

ثانيا: لم تستطع البنائية تقديم نظرية تسبيب أو تعليل؛ فالدراسات التي نشرت في كتاب «ثقافة الأمن القومي» The Culture Of National Security على سبيل المثال لم تتجاوز تحديد الارتباط بين الهوية والنتائج.

ثالثا: لا يمكن لنظرية ثقافية أن تكون بديلا عن نظرية سياسية. والبنائية حتى الآن مدخل وليس نظرية، وإذا كانت نظرية، فإنها نظرية تهتم بالعمليات ولا تركز على المخرجات، لتحقيق هذا فهي تحتاج إلى اقتباس نظرية سياسية [٥٩].

وهناك انتقادات أخرى للبنائية تتمثل في أنها تحتاج إلى إجراء دراسات فوق قومية، وذلك لأن معظم الدراسات الحالية إما دراسة حالة، وإما تركز على قضية محددة. بالإضافة إلى ذلك تحتاج إلى تناول كيفية بناء القضايا السيئة، وليس تناول القضايا الحسنة فقط، مثل محاربة الأسلحة البيولوجية والنووية، أو الاهتمام بحقوق الإنسان، ومحاربة الفصل العنصري.

الهوامش

Kund Erick Jorgensen, 'Four levels and a Discipline', in, Krin M. Fierke and Knud Erik Jorgensen, eds., Constructing International Relations: the next generation. New York: M.E Sharpe, 2001. p. No: 44. 1

John G. Ruggie, 'what makes the world hang together? neo-utilitarianism and the social constructivist challeng, international Organization vol. 52, No. 4, Autum 1998. P857. 2

Stefano Guzzini, 'A Reconstruction of Constructionism in International Relations', European Journal of International Relations, vol 6, No 2, 2000. p 157. 3

Friedrich Kratochwil, "Constructing a New Orthodoxy? Wendt's "Social Theory of Internationl Politics" and the Constructivist Challenge", Millenium, vol. 29, No. 1, 2000. p. 93. 4

Alexander Wendt, 'The Agent-Strucure problem in international relations theory', Interntional Orgatization, vol. 41, No3, (summer 1987) PP. 352 - 53. 5

John Rggie, مصدر سابق P.859 6

Wendt, مصدر سابق 1987 Walter Charles, 'The Agency - Strucrue problem in for- eign policy analysis' International Studies Quarterly, vol. 36, No. 3, (September, 1992). William Clark, 'Agents and Structures: Two views of prefrences, two views of institutions, Interntional Studies Quarterly vol. 42, No 2, (June 1998). 7

George Ritzer and Pamela Gindoff, 'Agency - Structure, Micro - Macro, Holism - Individualism: A Methodological Explanation of Theoratical Convergence Between the United States and Europ' in, Piotr Sztompka,ed., Agency and Structure; Reorienting Social Theory, Reading; Gordon and Breach, 1994. p. 9. 8

المصدر السابق، ص١٠. 9

ويندت، ١٩٨٧، مصدر سابق، ص ٣٢٧ و٣٢٨. 10

Kenneth N. Waltz, Theory of International Politics, Reading, MA; Addison Wesley, 1979, ch. 5. 11

تعني الفوضى عند الواقعية غياب السلطة العليا في السياسة العالمية. 12

I. Wallerstein 'The Interstate Structure of the Modern World - System' in, S. Smith et al., International Theory: Positivism and Beyond Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 13

Stephan M. Walt, The Origin of Alliance, Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1987. p. 5. 14

Eric Ringmar, 'Alexander Wendt: a social scientist struggling with history', in, Iver B. Neumann and Ole Waever, eds. The Future of International Relations: Masters in the Making? london: Routledge, 1997. p 278. 15

16 Ronen Palan, 'A World of Their Making; an Evaluation of the Constructionist Critique in International Relations', Review of International Studies, vol. 26, No.4 (October, 2000) PP. 578 - 79.

17 Jeffrey T. Checkel, ' The Constructivist Turn in International Relations Theory', World Politics, vlo. 50, No. 2 (January 1998), PP.325 - 26.

18 Ted Hopf, 'The Promise of Constructivism in International Relations Theory', International Security vol. 23, No.I (Summer 1998), P. 172.

19 مصدر سابق، ص ٤٢٧ و ٢٢٨، Checkel.

20 Annika Bjorkdah, "Norms in International Relations: Some Conceptual and Methodological Reflectinos", aambridge Review of International Affairs, vol. 15, No, 1, 2002, P.16.

21 Ronald L. Jepperson, Alexander Wendt, and Peter J. Katzenstein, 'Norms, Identity, and Culutre in National Security', in, Peter J. Katzenstein, ed, The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics, New Yord: Columbia University Press, 1996. p. 54.

22 المصدر السابق، ص ٥٩.

23 Alexander Wendt, 'Anarchy is what states make, of it; the social construction of world politics' International Organization, vol. 46, No. 2, (Spring, 1992), PP. 399 - 401.

24 مصدر سابق، ص١٧٥، Hopf

25 التخليص للهويات اعتمد على: Alexander Wendt Social Theory of International Politics, Cambridge Cambridge University Press. 1999. PP. 224 - 231.

26 John Ruggie, Winning the Peace: America and World Order in the New Era, New York: Clumbia University Press, 1996.

27 Martha Finnmore, National Interests in International Society. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

28 مصدر سابق، ص١٧٦، Hopf.

29 مصدر سابق، ص٤٠٠، ١٩٩٢، Wendt.

30 المصدر نفسه، ص٤٠٠.

31 المصدر نفسه، ص٤٠١.

32 Judith Goldstein and Robert Keohane, eds, Ideas and Foregin Policy. Ithaca; Cornell University Press, 1993. P.3.

33 مصدر سابق، ص١٧٨، hopf.

34 مصدر سابق، ص٤٠٥، ١٩٩٢، Wendt.

35 مصدر سابق، Ruggie.

36 انظر على سبيل المثال:
Karen T. Litfin, 'Sovereignty in World Ecopolitics', Mershon International Studies Review, vol 41, Supplement 2 (November, 1997); Thomas J. Biersteker and Cynthia Weber, eds, State Sovereignty as Social Structure. Cambridge; Cambridge University Press, 1996; and Friedrich Kratochwil, 'Sovereignty dominium: Is there a right to huminitarian', in, G. Lynos and M. Mastandumo, eds. Beyond Westphalia.Baltimore; Johns Hopkins University Press, 1995.

37 مصدر سابق، ص٢٨٠، ١٩٩٩، Wendt.

38 مصدر سابق، ص١٨٠، Hopf.

39 لمزيد من المقارنة بين هؤلاء الكتاب الثلاثة انظر: Maja Zehfuss, 'Constructivism in Interntiao-nal Relations Wendt, Onuf, and Kratochwil', in, Karin M. Fierke and Knud Erik Jorgensen, eds, Constructing International Relations: the next generation. New York; M. E. Sharpe. 2001.

40 Wendt, 1987 P.1.

41 مصدر سابق، ص٣٤، Checkel.

42 بشأن الموقع الوسط للبنائية العامة انظر: Emmanuel Adler, 'Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics' Europen Journal of International Relations, vol. 3, 1997, PP.319 - 63.

43 مصدر سابق، ص ٤٤ Jepperson, Wendt, and Katzenstein.

44 لمزيد من التفاصيل في هذه الاختلافات انظر: Hopf مصدر سابق، ص ١٨٢ و١٨٣.

45 Robert Keohan, After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Princeton: Princeton University Press, 1984. Economy.

46 مصدر سابق، ص١٨٨، Hopf.

47 المصدر نفسه، ص١٩٤.

48 مصدر سابق، Bjorkdahl, PP.22-23.

49 تمت الإشارة إليه سابقا، Stephen Walt.

50 المصدر السابق، ص١٤٨.

51 Ali E. Hillal Dessouki, "Dilemmas of Security and Development in the Arab World: Aspects of the Linkage", in, Bahgat Korany, Paul Noble, and Rex Brynen, eds. The Many Faces of National Security in The Arab World, New York: St. Martin's Press, 1993. P.77.

52 Michael N. Barnett, 'Identity and Alliances in the Middle East', in Peter J.Katzenstein, ed., The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics. New York: Columbia University press, 1996. P.408.

53 المصدر السابق، ص٤٠٤ و٤٠٥.

54 Michael N. Barnett, 'Institutions, Roles, and Disorder: The Case of the Arab-States System', International Studies Quarterly, vol. 37, no. 3, (September, 1993), PP. 271-296.

55 Michael N. Barnett, "Sovereignty, nationalism, and regional order in the Arab states system", International Organization, vol. 49, no. 3 (summer 1995). PP.480-81.

56 المصدر السابق، ص٥٠٨ و٥٠٩.

57 Shibley Telhami, and Michael N. Barrnet, Identity and Foreign Policy in the Middle East. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

58 مصدر سابق، ص ٢٤٠، Checkel.

59 مصدر سابق، ص١٩٨، Hopf.

التفكيك إستراتيجية السؤال وحدود الإجابة

د. فتحي بوخالفة (*)

مقدمة

طالعتنا الطروحات الفلسفية السابقة بالعديد من المبادئ التي **يمكن** من خلالها التوصل إلى **تحديد معرفة موضوعية**، ولا شك في أن **منطق السؤال** ومبدأ الشك وسيلتان مُثليان، **مكنتا** سابقا ولاحقا **من وضع الأصابع على مغالق المجهول، وكشف الحجب عما يعتمل في مدارج الحياة الإنسانية.**

«وإذا كانت المنهجيات التقليدية، والمنهج البنيوي، تطمح إلى تقديم براهين متماسكة لحل الإشكال في عملية وصف الخطاب أو الاقتراب إلى معناه، فإن التفكيك يبذر الشك في مثل هذه البراهين، ويقوض أركانها، ويرسي - على النقيض من ذلك - دعائم الشك في كل شيء، فليس ثمة يقين»(1).

وإننا لا نود من خلال هذا الطرح تقديم تصورات معينة بشأن أي منهج وضعي ينطلق من الشك وخلخلة الثبات، والاستمرار في عملية الانسياب في أودية الدلالة، وإلا لكان منهج الشك الديكارتي طريقة إجرائية مثلى في الوصول إلى الحقائق وتحديد المفاهيم. وإن نمط عملنا هنا يعتمد أساسا على اعتبار التفكيك مرحلة جديدة من مراحل جدل المناهج العلمية، كأن العقل البشري بذلك يعيش على طول الأزمنة، حالات من التناقض والتحول، بين عمليتي تبني الجديد ونبذ القديم، من مرحلة الوصف، وتقديم البرهان المعرفي، والتوصل إلى نتائج بعينها، إلى مرحلة السؤال المنتج، والرؤية الزئبقية وإلغاء النتائج.

(*) أستاذ مساعد بقسم العلوم السياسية بجامعة الخرطوم - السودان.

١ - مكتسبات البنيوية الحديثة

هناك نقطة جوهرية تنبغي الإشارة إليها، بشأن الفكر البنيوي الحديث، وهي تلك المتعلقة بين البنيوية والتاريخ، فالعديد من الدارسين أقروا بمسألة التعرض الكلي مع البنيوية والنزعة التاريخية (HISTORICISME)، المختصة في وضع تفسيرات معينة في أثناء دراسة الظواهر الفكرية والاجتماعية، حيث تبدو الظواهر من منظورها ذات نسق تتابعي آلي، يكون السابق علة للاحق، ولا يعدو الإنسان أن يكون أكثر من تجلٍّ تاريخي ليس إلا. كما أن هذه الرؤية لا تفهم من التاريخ سوى ذلك الركام المتنوع من الظواهر والمعارف والمكتسبات لا يحكمها رابط منطقي، ولا علة تختص في تفسير وجودها، وخصائص هذا الوجود «وجاءت البنيوية لتبين أن التاريخ ليس مجرد تراكم عضوي للمكتسبات والمعارف، وذلك لأن العقل الإنساني ينزع إلى تمثل القديم واستيعابه استيعابا فكريا واعيا دون أن يجرده من إطاره العام الذي يعد بمنزلة البناء الأساسي والثابت الذي لا يتغير في غمرة الأحداث المتعاقبة والظواهر المتباينة، بمعنى أن التطور البنيوي، أو إن صح التعبير التفسير البنيوي، يظل محتفظا بنواة انطلاقته الأصلية، وبالمبادئ التي اعتمد عليها سلفا»[٢]. وهذا ما تثبته باستمرار الدراسات البنيوية المتخصصة، فالبذور الأولى للفكر البشري كانت دائما موجودة، وكل ما نفعله هو الحرص على تنميتها بطرق جديدة تتواكب مع أنماط فكرنا، «فجورج ديميزيل» في دراسته لتاريخ الأديان الأوروبية والهندية، على سبيل المثال، يؤكد أن مختلف التصورات الفكرية التي تحدد موقف الإنسان من الوجود بمختلف مظاهره ومكوناته ومتغيراته، وما يمكن أن يعتقده هذا الأخير بشأن الذات المنشئة وطريقة التقرب منها والطقوس المبداة إزاءها، تؤكد بدائية الفكر البشري ثم تطوره بالتدرج، وبحكم الخاصية الجوهرية المنوطة بالفكر البشري، وهي التفكير والتدبر، فإن قابلية المعرفة غريزة لدى الإنسان، ولكن الذي ينمو ويتطور هو طريقة التعبير عن مكونات العقل وما يعتمل في الذهن. هذا الاستيعاب البنيوي لمسألة نشوء المعرفة الإنسانية وتطورها، لم يكن وليد المصادفة، إنما كان نتيجة فهم واستيعاب علائقي لطبيعة الذات الإنسانية، وشروط المعرفة الموضوعية.

إن المكتسبات المتعلقة بالفكر البنيوي الحديث، لا تجد مشروعيتها سوى في خصوبة هذا المنهج وجرأته التفسيرية المتكاملة، التي زعزعت اللاعقلانية البشرية، ومحاولة الجمع بين الثابت والمتحول، وما يتميز به من سيرورة تاريخية، حيث إن البنيوية، ليس من شأنها تجاهل التاريخ الواقعي من منطلق أن الظواهر المدروسة تمثل مجتمعات بأكملها، تتحول بفعل الحركة الجدلية للزمن، فالبنيوية بذلك ليست مضطرة إلى مناقشة أنساق ثابتة أو أنظمة متكاملة، أو دراسة بنى اجتماعية، بل إنها مطالبة بتحديد أنماط تزامن هذه البنى ورصد حركية تعاقبها، وتفسير نسق الأنماط الثابتة والأنظمة المتكاملة.

ولا نستطيع في هذا الصدد تجاهل منجزات الأنثروبولوجيا البنيوية، وما حققته على يد «كلود ليفي شتراوس» من تفسير أنماط المجتمعات البشرية وأصنافها، وما توصلت إليه دراسات التحليل النفسي مع «جاك لاكان» وعلم الأديان البشرية مع «جورج ديميزيل»؛ «ذلك أن البنيوية تهدف - ولو ظاهريا على الأقل - إلى بلوغ الدقة العلمية والصرامة والموضوعية، في مجال الدراسات الإنسانية أسوة بالعلوم الوضعية»[3].

تعد المدرسة الشكلية الروسية، التي تطورت ما بين سنتي ١٩٢٠ و١٩٣٠، الاتجاه الأول للبنيوية في المجال الأدبي، وتنطلق من مفهوم أن الأدب استعمال خاص للغة، بحيث يبعدها عن الاستعمالات المألوفة، وهي بذلك تركز على هذا الاستخدام الخاص في إطار العمل كلية.

ويبدو أن المدرسة الشكلية، «تقترب في تحليلها من مدرسة النقد الجديد، التي كانت قد نشطت متزامنة على وجه التقريب مع المدرسة الشكلية، دون أن يكون بينهما صلة، فكلتاهما كانت تركز على النص بوصفه تكوينا موحدا، وكلتاهما استبعدت الاستعانة بما حول النص في تفسير النص»[4].

وعلى الرغم من الاتفاق المبدئي بين المدرستين، في فصل النص عما حوله، فإن مدرسة النقد الجديد، تقر - بعد وقوفها على النص - على أن يكون وراء الشكل الجمالي مغزى أخلاقي أو ثقافي بوجه عام. أما المدرسة الشكلية فإنها تتوقف عند حدود النص ولا تتعداه، لا إلى قريب منه، ولا إلى بعيد عنه، «إنها أول مدرسة نادت بأدبية النص الأدبي، فالنص الأدبي ليس مجرد شكل من أشكال الفهم الإنساني، بل هو أولا وأخيرا استعمال خاص للغة وفقا لخصوصية كل جنس أدبي»[5]. فتوظيف الشعر للغة يكون على نحو خاص مختلفا عن توظيف النثر لها، لذلك وجب إبراز هذه الخصوصية، ابتداء من أصغر الوحدات المكونة، والتي يتناسق بعضها مع بعض، حتى أكبر الوحدات المجسدة للعمل الأدبي في كليته الإجمالية، ومن خلال هذا يبرز التأثير الجمالي لوحدات العمل الأدبي، والصفة التناسقية التي تحكم بناءها، ولا تتم العملية اللغوية في بنية العمل الأدبي، على نحو اعتباطي، فكل وحدة من الوحدات لها طابع الإلزام.

وفي هذا لا نلمح اختلافا بين ما ذهب إليه «حازم القرطاجني» في كتابه «منهاج البلغاء» وما توصلت إليه المدرسة البنيوية بشكل عام بخصوص أدبية اللغة، واعتبارها «لب التجربة الأدبية، وهي حقيقتها. وعلى أن الإبداع يكمن في توظيف اللغة توظيفا جماليا يقوم على مهارة الاختيار وإجادة التأليف»[6]. إذ يقول حازم في هذا الشأن: «إن القول في شيء يصير مقبولا عند السامع في الإبداع في محاكاته وتخييله على حالة توجب ميلا إليه، أو نفورا عنه بإبداع الصنعة في اللفظ وإجادة هيئته ومناسبته لما وضع بإزائه»[7].

وقد ترتب على هذا التركيز الشديد، على أدبية النص، أن نادى الشكلانيون بفكرة إهمال المؤلف، وعكس العمل القصصي للواقع، والتخلي عن مسألة البحث عن المعنى، باعتبار هذه

العناصر تقبع خارج النص، والاكتفاء بالشكل الذي يمثل المادة الحقيقية للعمل القصصي، التي لا تتحقق إلا بمضاهاة النص الأدبي لكل ما هو مألوف في التعبير اللغوي.

وقد كان العكوف على دراسة النص الأدبي - كبنية مستقلة عن الواقع، تبدع توازنها الخاص بتلقائية، وتنبع قوانينها الخاصة من داخلها - سببا أساسيا في إنهاء الحركة الشكلية عام ١٩٣٠، إذ ثار ضدها الفكر الماركسي، مؤكدا أهمية الاهتمام بالبعد الاجتماعي، كما أن تطور البنية الفوقية التي تعني الأدب والفكر ينبغي أن يفسر بالمتغيرات التي تطرأ على البنية التحتية.

ذلك أن الفلاسفة اتجهوا نحو تفسير الحياة بطرق مختلفة، التي هي انعكاس للحركة الواقعية، «فحركة الفكر التي يجسدها هيغل باسم الفكرة، هي عنده خالقة الواقع، الذي ما هو إلا شكل ظاهراتي للفكرة، أما في نظري أنا فما حركة الفكر، على العكس، إلا انعكاس للحركة الواقعية بعد نقلها أو تحويلها إلى دماغ الإنسان»(٨).

ومن هذا المنطلق فجميع النظم الفكرية نتاج للوجود الاجتماعي والاقتصادي، على اعتبار أن الوعي يتحدد انطلاقة من المادة التي هي أولية في الوجود.

والفن بصفة عامة لا يحقق قيمته الجوهرية إلا بتمثله لأعلى درجة للوعي الاجتماعي، وتغطيته للأحوال الاجتماعية السائدة والمشاعر المتناقضة. «فكارل ماركس» و«فريدريك أنجلز» درسا الأدب من وجهتهما الفلسفية، في كتابهما «في الأدب والفن» Sur la Litterature et L'art وفيه يذكران أن نمو المجتمعات ليست له أهمية كبيرة في تاريخ الفن والأدب. أما العامل الأساسي فيتمثل في العلاقة بين القديم والحديث، ومستوى علاقة التأثير بينهما، فالعلاقة بين النتاج المادي والتقدم الفني ليست آلية. فسيادة الأفكار والتقاليد الموروثة قد تؤخر وعي الإنسان لحاضره، «ومن جهة أخرى يقرر ماركس أنه ليس هناك تلازم بين النهضة الفنية، ومستوى الحياة الاجتماعية في العصر. وعلى الرغم من هذا التوكيد، من جانب ماركس، فإن هناك مغالاة في توكيد التلازم الدائم بين الفن والبنية الدنيا في المجتمع. ويفسر الماركسيون أدب شكسبير نفسه بعوامل مادية واقتصادية»(٩)؛ ففن التعبير بالكلمة، يمثل نظرة مستقبلية تطمح إلى تطورات المستقبل في ضوء الحاضر، وتقدم إمكانات التطور الاجتماعي، من منظور الطبقة العمالية، «فالأدب جزء من البنية الفكرية العليا، التي لها علاقات كبيرة بالبنية الدنيا المتمثلة في الاقتصاد ووسائل الإنتاج، فالتغيير الاقتصادي يتبعه تغيير فكري وأدبي، وإذا آمن البعض منهم بتأثير الأدب في البنيات الأخرى، فإنهم يحددونه بتفسيرات اقتصادية واجتماعية»(١٠).

وبناء على ذلك فالماركسيون يحددون أدب البورجوازيين لا بانتمائهم للطبقة البورجوازية، بل بقدرتهم الكتابية على الكشف على نظم عصرهم الاجتماعية، وحدسهم بتغييرها، وهذا ما أدى إلى إعجابهم بالفن الروائي الذي صدر في القرن التاسع عشر، وتطور على أيدي رواد

أمثال: «بلزاك، وديكنز، وجورج إليوت، وستاندال...»، يتبعهم في ذلك الناقد: جورج لوكاتش الذي سعى إلى تأكيد النظرة الطبيعية المادية والتاريخية لبنية المجتمع، وكثيرا ما كان يستخدم مصطلح الانعكاس في أعماله النقدية، بمعنى أن يكون الأدب أكثر انعكاسا واكتمالا وحيوية، وأكثر صدقا وديناميّة من الواقع. ولا يتحقق ذلك إلا بوعي الكاتب وعيا صحيحا بالطبيعة الإنسانية والعلاقات الاجتماعية، «ولهذا فإن العمل الروائي يمكن أن يبصّر القارئ بحقائق تتجاوز الإدراك الطبيعي للأشياء، وبعبارة أخرى، إن الأدب ليس هو الواقع، بل هو بالأحرى صبغة خاصة للواقع المنعكس على مرآة الفكر»[11].

وقد أدى تراجع المدرسة الشكلية الروسية، إلى ظهور شخصية نقدية جديدة، وهي شخصية «بختين»، الذي استطاع تعديل مسار المدرسة الشكلية، بحيث جعلها تجمع بين الخصائص الشكلية والفكر الماركسي بشكل مثمر، فكانت البنيوية الشكلية التي عرفت بـ «حلقة براغ اللغوية»، وكان من روادها «رينيه ويليك» و«رامون جاكبسون».

أما مدرسة «بختين» فقد ظلت على ولائها لأصول المدرسة الشكلية، من حيث اهتمامها بالأبنية اللغوية للعمل الأدبي، غير أنها كانت تبدي تأثرا بالماركسية، التي تعتبر الأدب واللغة وسيلتين لا تنفصلان عن الأيديولوجيا؛ ولا تعني الأيديولوجيا هنا بنية عقلية صرفا، انعكاسا للواقع المادي، إنما تكمن الأيديولوجيا في اللغة، بوصفها نظاما من العلاقات يحوي تناقضات البنية الاجتماعية، ولهذا فهي في حد ذاتها تمثل واقعا. وتركزت اهتمامات مدرسة «بختين» أكثر على الاهتمام، «بالكلام بوصفه ظاهرة اجتماعية، فالكلمات علامات حية، وهي تشارك المجتمع ديناميته، وهي قادرة على أن تعبر عن أكثر من معنى، وأكثر من دلالة تمس الطبقات الاجتماعية المختلفة في ظروف اجتماعية وتاريخية مختلفة»[12].

لذا كان اهتمام «بختين» بالقص، وتنوع الأصوات داخل بنيته، وهي الأصوات المستمدة من روافد فكرية واجتماعية، متعددة المستويات، إلى جانب أنه يميل إلى عقد مقارنات بين الملحمة والقص الفني من ناحية، والشعر والقص من ناحية أخرى، «فالملحمة تتألف من وحدات مكتملة يسهل فصلها عن الكل لأنها تتكرر على مستوى العمل كله، وعلى مسار العمل كله يبدو البطل مكتملا وليس هو وحده المكتمل في صيغته، بل إن العالم كله من حوله يبدو مكتملا، كذلك على نحو تبرز فيه بطولته»[13]. فالوضع الاجتماعي للبطل، هو الذي يحدد قدراته، وإمكاناته، ومصيره المقدر هو الذي يجعل كل شيء واضحا، وواقعا على مستوى واحد من الوضوح، وميزة الشعر تكمن في لغته ورسالته، فالصورة الشعرية تستهلك مختلف أنشطة التشكيل وديناميته، ابتداء من الصيغ والأشكال، التي تتصنع بها الكلمة، وصولا إلى التركيز الشديد على الشيء، الذي تشمله الإيقاعات التصويرية في حين «تتحقق فنية العمل الروائي، في اشتماله على تعددية المغزى الاجتماعي، وعلى مستويات مختلفة من الحوار المتصارع الذي يتردد صداه في العمل كله»[14].

وهذه الاختلافات من شأنها أن تؤدي إلى تعدد مستويات التلقي، فمتلقي الشعر من خلال الإيقاع، والكلمات التصويرية ذات القدرة على النفاذ إلى الأشياء، يتوقع الوصول إلى درجة عليا من الانفعال، أما متلقي النص القصصي، فإنه يتحرك مع الزمن في اتجاهات متعددة، إما نحو الماضي الذي تستشرف أحداثه الحاضر، وإما نحو الحاضر بتناقض أحداثه وتشابك صراعاته وتداخل أصواته، وإما نحو المستقبل حيث التوقعات المفترضة.

وإذا كان هذا شأن «بختين» في ربطه بين الشكلية والماركسية فـ «رامون جاكبسون» ربط بين الشكلية والبنية، وبذلك تغير مسار المدرسة، إذ غدت تهتم بالأبحاث اللغوية على نحو حدا بها إلى الاهتمام بالبنية التي تتمثل «في تضافر الوحدات الجزئية وعناصر الكتابة الأدبية، وتلاحم هذه العناصر وتلك الوحدات ونموها، حتى تكون البنية الكلية، وعندئذ تتحقق الوظيفة الجمالية»[١٥].

وقد أفاد جاكبسون من أفكار «فرديناند دي سوسير» الذي حددت نظرياته العامة في علم اللغة، فكانت دراسته مركزة حول جماليات النص، من خلال محوري الوصف والتاريخ. كما أخذ عنه تحديده للكلمة، التي تعد رمزا تحكمه العلاقات التعسفية بين الدال (الصوت)، والمدلول (الفهم الذهني). كما تأثر بـ «شارلز بيرس» في دراسته للعلامة اللغوية، كما أن «جاكبسون» هو صاحب نظرية الاتصال التي ترى أن الأدب، يشارك كل أشكال الكلام، في أنه يخلق علاقات بين الكلمة والعالم، ولكن الفرق بين الأدب وهذه الأشكال يتمثل فيما يقدمه كل منهما من تصورات للعالم، وفي كيفية تقديمها: أي أن الفرق بينهما يقع في الأهداف ووسائل التأثير»[١٦].

وإذا كانت نظرية الاتصال لدى «رامون جاكبسون» تقوم على عناصر متسقة تتمثل في: الرسالة - المرسل - السياق - المرسل إليه، فإن الناقد «حازم القرطاجني»، قد ألمح إلى عناصر الاتصال اللغوي وعلاقتها بالأدب؛ وفي خضم حديثه عن الأقاويل الشعرية يقول: «تختلف مذاهبها وأنحاء الاعتماد فيها بحسب الجهة أو الجهات التي يعتني الشاعر فيها بإيقاع الحيل التي هي عمدة في إنهاض النفوس لفعل شيء أو تركه أو التي هي أعوان للعمدة، وتلك الجهات هي ما يرجع إلى القول نفسه. أو ما يرجع إلى القائل. أو ما يرجع إلى المقول فيه. أو ما يرجع إلى المقول له»[١٧].

فما يرجع إلى القول نفسه، يمثل لدى «جاكبسون» الرسالة، وما يرجع إلى القائل هو المرسل، وما يرجع إلى المقول فيه هو السياق، وما يرجع إلى المقول له هو المرسل إليه[١٨].

ولتحقيق فكرة العلامة اللغوية، استقصى «جاكبسون» البحث في الوظيفة الجمالية للشعر بصفة خاصة. فالعلامة اللغوية تؤكد أن اللغة تتمتع بوعي خاص يجلب الانتباه إلى طبيعتها اللغوية ونظامها الصوتي والتركيبي، الشيء الذي يعزز وحدة الشكل والمضمون، التي نادت بها المدرسة الشكلية، فاللغة الأدبية هي وحدة مغلقة ومكتفية بذاتها.

والشعر في نظره أنموذج بنيوي، مستمد من نظرية «دي سوسير» القائلة بالبعدين، الوصفي، والتاريخي للغة، أو البعد الرأسي والبعد الأفقي، فالبعد الرأسي يعني في العملية الشعرية، ضلع اختيار الشاعر لكلمة من بين كلمات كثيرة، وفي الوقت نفسه لا بد لهذه الكلمة أن تتوافق مع ما قبلها وما بعدها في التركيب الأفقي للغة الشعرية الإيقاعية، والبعد الأفقي يعني عدم القدرة على الربط بين الكلمات»(١٦).

إن نظرية «جاكبسون» هي الحلقة الواصلة بين الشكلية والبنيوية، وحلقة براغ بصفة عامة هي التيار اللغوي الذي يعنى بتحليل العلاقات بين العناصر المختلفة في لغة ما، حيث يجري تصورها على أنها كل شامل تنتظمه مستويات محددة، كما نقد البراغيون بعضا من ثنائيات «فرديناند دي سوسير» ومنها ثنائية المحورين الزمني والثابت، إذ رأوا أنه ليس بوسع الدراسات التاريخية أن تستبعد فكرتي النظام والوظيفة، وإلا أصبحت مقصورة على تفسير التطور، كذلك لا يمكن أن يلغي الوصف التوقيتي فكرة التطور، إذ إنه حتى في حالة اقتطاع جزء من اللغة، وتحليله سنجد أنه لا يخلو من بذرة حالة أخرى تتكون في أحشائه كجنين، لا يلبث أن يولد، وهذا ما يؤكد التفسير «الهيغلي» في تطور المجتمعات، ففي الوقت الذي يجري فيه تمثل عناصر جديدة يجري طرح أخرى قديمة، وصولا إلى المثال الأعلى للتطور.

أما «فلاديمير بروب» فقد تميز في المقام الأول، بأنه عكف على دراسة الحكاية الخرافية كجنس أدبي شعبي مستقل، وكانت محاولته الأولى لوضع قواعد عامة للقص الخرافي؛ فكانت القواعد التي استنبطها لهذا النمط القصصي المميز، محل تنقيح وتطوير لمن جاء من بعده من البنيويين، أمثال «غريماس» و«بريموند» حتى تتلاءم مع القص بصفة عامة.

ويعد تحليل «بروب» أنموذجا تطبيقيا نوعيا للنظرية الشكلية، التي نادت «بأن النص الأدبي ذو طبيعة خاصة، وأن أشكال الفن، لا تفسر إلا من خلال قوانين الفن نفسها، ولهذا فإنه ينبغي عزل النص عن سائر المؤثرات الخارجية (الاجتماعية والتاريخية، والبيوجرافية، والنفسية)، والتعرف عليه من خلال وصف لطبيعته الأدبية، وصفا موضوعيا دقيقا، ومن خلال تتبع طرق استخدامه لأدواته التركيبية الخاصة»(٢٠). فإذا تعلق الأمر بالشعر، فإن الشكلانيين لا تعنيهم الاستعارات الشعرية، والصور والرموز المستخدمة، واللغة التشكيلية في النص، بل تعنيهم طريقة استخدام كل هذه الوحدات في نسج النص الشعري، بحيث يولد لدى القارئ نوع من الإحساس باللغة الشعرية، والتميز عن اللغة المألوفة، والتمكن من رؤية جديدة للعالم. وإذا تعلق الأمر بالقص، فالاهتمام ينصب حول كيفية تلاحم وحدات القص المحركة له في النسيج المكتمل، لتوضيح جمالياته، كما أن لغة القص لا تخضع لنظام واحد محدد، وليس هناك قواعد تفصل شكل القص عن محتواه، فكل قصة تختلف عن غيرها من القصص، وكل محتوى تحدد شكله الخاص، وعليه فإن التحليل، يبتعد عن اللغة بأدواتها المختلفة، ويتصل بحبكة

النص، أي بالشكل الذي تكون فيه القصة مكتملة، ولهذا ميز الشكلانيون بين الحكاية fabula، وتتمثل في الأحداث المكونة للقصة في تسلسلها الزمني وshyuzet وهي طريقة إخراج الحكاية.

ويعد كتاب فلاديمير بروب «مورفولوجية الحكاية الخرافية» إضافة نوعية إلى الدراسات الحديثة، خصوصا الأبحاث الشكلية، لتجرئه على الكشف عن جماليات القص وقواعده، وقد كان شاغل «بروب» الكشف عن هذه الجماليات والقواعد التي تحكم القص الخرافي بصفته باحثا فولكلوريا، «وقد استرعى نظره أن هناك بنية موحدة، تتمثل في هذا القص، على الرغم من تنويعاته الهائلة، فكان أن قام بتجربة لا نبالغ إذا قلنا إنها من نوع التجارب العلمية الدقيقة. فالتجربة قد تمت على عينة كبيرة من الحكايات الروسية تبلغ مائتي حكاية»[٢١]. فاتجه التأكيد على الثوابت بعد عزل المتغيرات، باعتبارها تكون قواعد القص، وسمى كل وحدة من هذه الثوابت وحدة وظيفية، وتتمثل في فعل من أفعال الشخوص، فإذا كانت الشخوص متغيرة في القص، فإن أفعالها ثابتة، ثم توصل إلى حصر هذه الوحدات الوظيفية وتعديدها.

وأهم ما يسجل على تحليل «بروب» متابعته للحركة اللغوية، في القص الخرافي، مما جعل المحتوى والشكل في تطابق كلي، كما ترك المجال مفتوحا، لإضافات كثيرة ترتبت عن نظريته، وكانت كلها عامل إثراء للأبحاث القصصية الحديثة.

فالبنيوية من هذا المنطلق، وبما تزود به الباحث من أدوات التحليل، تفتح الطريق أمامه لكي يصل إلى نتائج نظرية تمثل في النهاية مذهبا متماسكا، وقد يكون هذا المذهب مذهبا فلسفيا، لاشتماله على نظرية منتظمة عن الإنسان والعالم، غير أن هناك من يؤكد أن البنيوية ليست مدرسة مذهبية ولا حركة فكرية، ولا نزعة علمية بحتة، بل هي جملة من العمليات العقلية الدقيقة، لأن البنيوي يتناول الواقع يفككه ويحلله، ثم يقوم بتركيبه مرة أخرى، وصولا إلى قابلية الفهم.

لقد تضافرت جميع الجهود السابقة، بما فيها التناول الجديد للنصوص الأدبية، والمنهجيات المبتكرة لتجسيد تلك الرؤى الجديدة، لإدخال الفكر البنيوي في حقول الأدب والفن والتاريخ والأنثروبولوجيا، «وقد ظلت تلك الجهود المتشعبة، فضلا عن محاولات لم يتسع المجال للوقوف عليها، تبحث عما يحدد أطرها العامة، ويرتقي بها إلى مستوى جديد تكون قادرة فيه، على مواجهة الإشكاليات النظرية، والتطبيقية في الدرس النقدي، فجاءت البنيوية تتويجا لتلك الجهود»[٢٢].

لقد نهضت البنيوية كمنهج بحث، على دراسة الأنموذج اللغوي وعمقت القطيعة مع المؤثرات الخارجية، فاستفادت من جهود «دي سوسير» والمدرسة الشكلية والنقد الجديد، وجهود المدارس السابقة «فعلم اللغة يحتل مكانا ممتازا، في مجمل العلوم الاجتماعية، التي ينتمي إليها بلا ريب، فهو ليس علما اجتماعيا كالعلوم الأخرى، بل العلم الذي قام بأعظم الإنجازات، وتوصل إلى صياغة منهج وضعي، ومعرفة الوقائع الخاضعة إلى تحليله في وقت واحد، وهو الوحيد بلا ريب الذي يستطيع المطالبة باسم علم ن على أن هذا الوضع الممتاز يسبب بلا ريب

بعض الإكراهات، إذ إن العالم اللغوي سيرى غالبا باحثين في علوم مجاورة ولكن مختلفة، يستوحون من مثاله ويحاولون اتباع طريقته»[23].

ويوضح «ليفي شتراوس» كيفية اعتماد نتائج البحث اللغوي في دراسة الأسطورة، مؤكدا أن الأساطير إذا انطوت على معنى، فلا يمكن أن يتعلق معناها بعناصر معزولة تدخل في تكوينها، بل بكيفية تنسيق هذه العناصر. والنتيجة الثانية: تتعلق الأسطورة بنظام اللسان، وتشكل جزءا لا يتجزأ منه. والنتيجة الأخيرة: أن الأسطورة وخصائصها تمتد فوق مستوى العبارة اللغوية. «ويترتب على هذا نتيجتان هما: أن الأسطورة كائن لغوي، مكونة من وحدات مؤلفة، وأن هذه الوحدات تتألف منها بنية اللغة، أي الوحدات الصوتية والصرفية والدلالية»[24].

وبصورة أدق، فاللغة عند «ليفي شتراوس» هي الأنموذج المقوم للكليات، فعلم اللسانيات يضعنا أمام كائن تشوبه السيرورة (جدلي)، خارجا عن مدار التفكير الذي يمثل العقل الإنساني، القائم على حيثيات عقلية. فكان الأنموذج اللغوي حجر أساس نهض عليه التحيل الأنثروبولوجي عند «شتراوس» في تحليل الأسطورة، أو بنية المجتمعات البدائية، فكان أصل ما يسمى بالأنثروبولوجيا البنيوية.

وقد استفاد كل من «رولان بارت» و«ميشيل فوكو» من جهود اللسانيات، فـ «رولان بارت» اعتمدها لوصف المظاهر الاجتماعية والحياتية كالموضة والصحافة، و«ميشيل فوكو» استفاد منها لوصف تعاقب المعرفة في أوروبا، مقسما إياها إلى ثلاث بنى رئيسية:

البنية السابقة لعصر النهضة، وبنية القرنين السابع عشر والثامن عشر، وبنية القرن التاسع عشر، وشاع الأمر نفسه في علم النفس عند «لاكان» ونقد الماركسية وتجديدها عند «آلتوسير». أما اعتماد النموذج اللغوي في الدراسة الأدبية، وبخاصة النقد الأدبي عند بارت، وتودوروف، وجيرار جينات، وغريماس، وآخرين، فهو معروف على نطاق واسع...»[25].

والمقاربات البنيوية التي مثلها «ميشيل فوكو» و«رولان بارت» كانت أميل إلى الإعلان عن موت الإنسان تارة، وموت المؤلف تارة أخرى، وهذا ما يذهب إليه «فوكو» حول مفهومه للإنسان. «قبل نهاية القرن الثامن عشر لم يكن للإنسان من وجود مثلما لم يكن من وجود لقوة الحياة أو خصوبة العمل، أو الكثافة التاريخية للغة، فهو مخلوق حديث العهد جدا. قطره إبداع المعرفة بيديه قبل أكثر من مائتي سنة»[26]. وهذا الإعلان عن حداثة عهد الإنسان، واقتراب نهايته يقابله موت المؤلف عند «بارت»، إذ يرى هذا الأخير أن المؤلف شخصية حديثة النشأة، حداثة الإنسان نفسه لدى «فوكو»، وهي دون أدنى شك، «وليدة المجتمع الغربي من حيث تنبه، عند نهاية القرون الوسطى، ومع ظهور النزعة التجريبية الإنجليزية والعقلانية الفرنسية، والإيمان الفردي الذي واكب حركة الإصلاح الديني إلى قيمة الفرد، أو الشخص البشري كما يفضل أن يقال»[27].

وواضح أن مسعى المقاربات البنيوية، يقترب أحيانا من جوهر الحداثية الأوروبية - الفرنسية خاصة، التي تطرفت إلى حد تجريد الأدب والفن من النزعة الإنسانية، وهي تمثل بذلك رد فعل حادا ضد الاتجاه الرومانسي، الذي يعد الأدب والفن تعبيرا عن الذات، وتضخم شخصية المؤلف بوصفه مبدعا للنص، على بقية عناصر النص الداخلية والخارجية. وقد أولى الناقد الإسباني «أورتيغا أغاسيت» مسألة التجرد من العواطف الإنسانية اهتماما خاصا، «إذ يؤكد هذا الفيلسوف على أهمية تجريد الفن والشعر من العواطف والموضوعات الإنسانية، وذلك لأن تحطيم الصور الإنسانية أو مسخها يؤدي إلى خلق المتعة الفنية، التي تستند إلى الانتصار على المادة الإنسانية»[٢٨].

ومثل هذا الموقف لا ينم عن قطع الصلة بين الإنسان كذات واعية بعملية التغيير الاجتماعي، والمؤلف بوصفه خالقا للنص، عن النص، فحالما تبدأ الكتابة يأخذ المؤلف في الموت لأن «الكتابة قضاء على كل صوت، وعلى كل أصل. الكتابة هي هذا الحياد هذا التأليف، واللف الذي تتيه فيه ذاتيتنا الفاعلة، إنها السواد - البياض الذي تضيع فيه كل هوية، ابتداء من هوية الجسد الذي يكتب»[٢٩].

واعتماد «بارت» على جهود اللسانيات، مكنه من عملية تقويض دور المؤلف، لأن عملية القول، وإصدار العبارات فارغة في مجموعها، ويمكن أن تثبت ذاتها من غير إسنادها إلى ذوات بعينها، كما استثمر مسألة التناص، لتأكيد فكرته تلك، لأن «النص يتألف من كتابات متعددة، تتحدر من ثقافات عديدة، تدخل في حوار بعضها مع بعض، وتتحاكى وتتعارض»[٣٠].

واستنادا إلى هذا الموقف، فالمؤلف، ليس سوى ناسخ، والنص ليس سوى فضاء متعدد الأبعاد، تتمازج في إطاره كتابات عديدة، متناسقة ومتعارضة عبر نسيجه الذي تلفه منابع ثقافية متعددة «النص نسيج من الاقتباسات، تتحدر من منابع ثقافية متعددة، إن الكاتب لا يمكنه إلا أن يقلد فعلا، هو دوما متقدم عليه»[٣١].

وعلى العموم فإن نزعة موت المؤلف بوصفه مبدع النص تتفق مع نزعة الإعلاء من سلطة النص على بقية السلطات والعوامل الداخلية والخارجية، التي تتحكم في إنتاج الظاهرة الإبداعية. فمسعى البنيوية لدى «بارت» يعتبر النص بنية محايثة مكتفية بذاتها، وترفض الإحالة على أي مرجع أو سياق يقبع خارج تلك البنية، وهو مسعى لا يختلف عن مسعى «بارت» نفسه في مرحلة ما بعد البنيوية القاضي بإعلاء شأن القارئ على حساب المؤلف، «فهو يرى أن القارئ هو الفضاء الذي ترتسم فيه كل الاقتباسات التي تتألف منها الكتابة»[٣٢]. وسواء تعلق الأمر بسلطة النص أو سلطة القارئ، فالموقف واحد وهو إلغاء المؤلف مبدعا، ودور الإنسان ذاتا فاعلة في التاريخ، وتأكيد مقولة «ميلاد القارئ رهين بموت المؤلف»[٣٣].

وإذا كان «رولان بارت» يقصي المؤلف ويشيد بسلطة النص والقارئ، ويعتبر النص بنية محايثة ومكتفية بذاتها، وتنفصل تمام الانفصال عن السياقات الخارجية، فهذا الموقف لا تؤكده مواقف أخرى، فالبعد الأيديولوجي يتجسد في ثنايا النص، وإن لم يكن هذا التجسيد تجسيدا مجردا، وهذا يعني وجود مسافة جمالية بين النص والبعد الاجتماعي، ونوع من الاستقلال النسبي في تطور البنية الأيديولوجية عن البنية التحتية، وفي هذا الصدد يشير «لويس آلتوسير» إلى: «أن الفن لا يمكن أن يتحول إلى أيديولوجيا، إن له بالأحرى علاقة خاصة بها، فالأيديولوجيا تشير بالأحرى إلى الطرائق التخييلية التي يعيش بها البشر عالمهم الفعلي، الذي هو نوع من التجربة التي يتيحها لنا الأدب»[34].

ويمكن الإقرار بأن محاولة «لوسيان جولدمان» في البنيوية التكوينية، محاولة مهمة، تصب في إطار التأكيد على فاعلية الموقف الأيديولوجي في النص الأدبي، وخاصة في منهجه السوسيولوجي الهادف إلى تحليل النص الأدبي ومفهومه عن رؤيا العالم، «الذي يشير إلى مجموع التطلعات والأحاسيس والأفكار، التي تؤلف بين أعضاء جماعة، وفي أغلب الأحيان طبقة اجتماعية وتجعلهم في تعارض مع الفئات الأخرى»[35].

ويعتمد «لوسيان جولدمان» على مفهوم «الرؤيا للعالم» ليتخذ منها كلية لها استقلال ذاتي تمكن من تحديد إطار للبحث العلمي، يجسد الرؤيا بين الكليات الصغرى والكلية الاجتماعية الشاملة، على اعتبار أن الأعمال الأدبية والفكرية المهمة، يمكن أن تنطوي على رؤى تتصل بإشكالات ملموسة.

إن ظاهرة الإعلان عن موت المؤلف من قبل «رولان بارت» والموت الوشيك للإنسان من قبل «ميشيل فوكو» لا يمكن اعتبارها ظاهرة عرضية أو مجرد حب للاجتهاد، بل تكشف عن موقف فلسفي للإنسان، لصيق بالبنيوية بشكل عام.

فأغلب الفلسفات الكبرى في التاريخ حاولت تحديد موقع الإنسان ضمن منظومات فكرية من جهة، ومن جهة أخرى حاولت تفهم موقعه من السيرورة الاجتماعية والتاريخية: هل الإنسان فاعل أم مفعول؟ هل يمتلك الحرية التامة لتقرير مصيره؟ والإرادة الكلية للتأثير في أحداث التاريخ؟ فالفلسفات المثالية حاولت استلاب الإرادة الإنسانية الفاعلة من خلال «المطلق» أو عالم «المثل»، هذا العامل الحاسم، هو الذي يقرر حركة التاريخ والأحداث، ويحيل الإنسان إلى مفعول سلبي ليس إلا، وعلى النقيض حاولت الفلسفة الوجودية إعادة الاعتبار إلى الإنسان بوصفه ذاتا فاعلة في التاريخ، من خلال وجهها «السارتري» الذي يقر بأن حرية الإنسان مطلقة، كما أن أفعاله وسلوكاته مخيرة، «إن الاختيار ممكن، وهو الشيء الذي لا نستطيع إلا أن نفعله، إنني دوما أستطيع أن أختار، وعندما لا أختار فإنني لا أكون في الواقع إلا وقد اخترت ألا أختار»[36].

ويذهب «روجيه غارودي» إلى وضع مفهوم للنزعة الإنسانية، تشوبه العلمية في الطرح، دفاعا عن مذهب إنساني جدلي، إن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم، لكنهم لا يصنعونه عسفا واعتباطا، في شروط يختارونها بأنفسهم، وإنما في شروط معينة، مباشرة وموروثة من الماضي[٣٧]. ويستطرد «روجيه غارودي» في تحديد ماهية الإنسان، ويعتبره كائنا تاريخيا واجتماعيا، ينبغي أن تحدد له الشروط الموضوعية لتفتحه، والتي تمكنه من ممارسة حريته، كما يقدم فهما تاريخيا للإنسان فيقول: «ليست الذات الفاعلة هي الفرد المفرد ولا الروح المطلق، وإنما هي الإنسان التاريخي، الذي هو إنسان اجتماعي»[٣٨].

وعندما ظهرت البنيوية كشفت عن نزعة لا إنسانية، بمناقشتها للمفاهيم السابقة، وعدم إيمانها بقدرة الإنسان على التأثير في التاريخ والواقع الاجتماعي بوصفه ذاتا فاعلة، بل اعتبرته كائنا منعزلا وخاضعا لهيمنة الأنموذج اللغوي والأنساق البنيوية، ولهذا جردته من الحرية والقدرة على ممارسة الإرادة الإنسانية، الشيء الذي أنتج جدالا حادا بين «سارتر» المنتصر للمفهوم الذاتوي المتطرف للحرية الإنسانية، وبين «ميشيل فوكو». وقد احتج «سارتر» على مسعى البنيوية لتجريد الإنسان من حريته وإخضاعه لهيمنة الأنساق والبنى. وقد سبق لـ «لوسيان جولدمان» أن تحدث في مناظرة مع «فوكو» عن ميل البنيوية - ممثلة في هذا الأخير - إلى نفي الإنسان عامة، وصفته الفاعلة بكل أوجهها: «إن ميشيل فوكو يعد من المنظرين البارزين لمدرسة تحتل مركزا مهما في الفكر المعاصر، وتتميز بنفي الإنسان عامة، ومنه الفاعل بكل أوجهه والمؤلف أيضا. إن ميشيل فوكو الذي لم يصغ بشكل باهر هذا النفي، بل لمح إليه على مدى عرضه خالصا إلى إمكان إلغاء المؤلف هو بالتأكيد أحد أهم الوجوه وأمنعها على المحاربة والانتقاد»[٣٩].

ويذهب «فؤاد زكريا» مذهبا مقاربا في حديثه عن أفكار «آلثوسير» وغيره من البنيويين إزاء الإنسان، «لم يكن آلثوسير هو الفيلسوف البنائي الوحيد، الذي وجهت إليه تهمة إنكار الإنسان من أجل تأكيد نسق أو بناء يعلو عليه ويتجاوزه. فواقع الأمر هو أن البنائية في شتى اتجاهاتها معرضة لهذا الاتهام»[٤٠].

ومن هنا يتضح جليا مسعى الفكر البنيوي، إلى استلاب حرية الإنسان، وإحالته إلى كم مهمل غير مؤثر، وشل قدرته على التغيير الفعلي للواقع الاجتماعي، وهذا بالإعلاء من سلطة الأنموذج اللغوي وأنساقه البنيوية، وتعميمه على التاريخ والمجتمع، وعلى الإنسان بوصفه ذاتا فاعلة، وهي بذلك تؤكد نزعتها الجذرية المعادية للتاريخ، والسيرورة والتطور، وتمسكها بما هو ثابت وآني.

وتعتمد البنيوية في تنكرها للتطور التاريخي، على ثنائية «دي سوسير» اللغوية وهي «السنكروني والدياكروني»، وقد عبر «دي سوسير» عن استيائه من إسراف علم اللغة الحديث، منذ ظهوره، في الدراسة «الدياكرونية» للغة، ودعا إلى العناية «بالسنكرونية» والاهتمام بوصف وتشخيص الأنساق البنيوية التي تحتويها بوصفها أنساقا ثابتة، وهذا يبدو مقبولا في الدراسة اللغوية الصرف.

فـ «ليفي شتراوس» عند تطرقه إلى دراسة البنى الاجتماعية والعقلية لمختلف المجتمعات، يعزلها عن محورها التاريخي عزلا مطلقا، ويحاول استخلاص بعض الأنساق الثابتة الكامنة في اللاوعي، ولهذا «فهو يرفض التمييز بين مجتمع بدائي، وآخر متحضر، وهو لا يؤمن أساسا بمفهوم التطور بمدلوله الشامل، ويقصره على حيز محدود يتمثل في التغييرات الجزئية التي لا تؤثر، بصفة عامة، في ثبات النسق البنيوي عبر التاريخ»[41]. وهذا المنحى يهدف إلى تعطيل جدلية التاريخ، التي تجعل من البنية تطرح إشكالية تكوين وتطوير وموت بنى قديمة، لتحل معها أخرى جديدة، وربما تورط البعض من البنيويين في النظر إلى البنية المادية نظرة سنكرونية (آنية)، بمعزل عن شروط تكونها وانحلالها.

إن التضاد الموجود بين البنيوية والتاريخ، مرده إلى الإسراف في تفسير كل الظواهر من منظور تاريخي، فالثقافة السائدة، تتحكم فيما هو لاحق، والمنشأ الأول لأي ظاهرة، ثم مسارها التالي، أساس في فهم طبيعتها الحالية، كما يذهب «جاك دريدا»، و«ميشيل فوكو» إلى النفي التام للتاريخ، وأن الفهم الشائع لدى البنيويين حول علاقة التاريخ باللغة، إن اللغة هي التي أوجدت مفهوم التاريخ وليس العكس. «أما في ميدان الدراسات الأدبية والنقدية، فيتخذ الأمر صفة النفي الكامل للبعد التاريخي، فالبنيوية الشكلانية، انطلاقا من نزعتها السنكرونية - الآنية - تطور منحى وصفيا، وتزامنيا في دراسة الأنساق، والبنية الداخلية للنص ترفض الإحالة، إلى المرجع التاريخي، وتكتفي بالإحالة إلى النص ذاته بوصفه بنية لغوية محايثة، ومكتفية بذاتها، وهذا يفسر لنا أيضا سبب تنكر البنيوية للمؤلف، ولسيرته الشخصية وإسرافها في التحليل اللغوي للنص الأدبي»[42].

لقد دخلت البنيوية مجالنا الثقافي، وصار يدور حولها كلام كثير، واحتدم النقاش حول أهمية هذا المنهج، من خلال مقالات وكتب ترجمت لغرض إيضاح مقاصده الفكرية، والملاحظ أن نقدنا اتجه إلى الإفادة منه، «لأن المنهج البنيوي أثبت قدرته على كشف ما لم يكن معروفا من خصائص الشكل والظاهر، واستطاع أن يصل إلى العالم والمشترك، وإلى ما هو علمي وإلى ما هو منطق. كما أثبت هذا المنهج خصوبته، فاعتمده الباحثون في دراسة الأساطير، وفي دراسة العقليات البدائية كما اعتمدوه في ميادين عدة، منها ميدان النقد الأدبي»[43].

٢ - السيميائية : دلالة الإشارة والحياد عن المسار

إن تحول «رولان بارت» من الوصفية إلى البحث عن صيغة مناسبة لإيجاد مقاربات تحليلية للخطابات، لحظة حاسمة في الانتقال من البنيوية إلى السيميولوجيا، إذ بدأت مرحلة البحث والتأويل واستكناه المعنى بصورة لم تعهد من قبل، فبدأ بحث جبار في تفحص واستقراء ما كان يقصد إليه «فرديناند دي سوسير» عندما اصطلح على علم لم يظهر بعد بمصطلح «السيميولوجيا» من خلال إمكان وقوع الظواهر الاجتماعية والثقافية في نطاق إشارات. يمكننا أن نتصور علما موضوعه دراسة حياة الإشارات في المجتمع. وسأطلق عليه اسم علم الإشارات، ويوضح علم الإشارات ماهية مقومات الإشارات، وماهية القواعد التي تتحكم بها، ولما كان هذا العلم لم يظهر إلى الوجود إلى حد الآن، لم يكن للتكهن بطبيعته وماهيته، ولكن له حق الظهور إلى الوجود، وعلم اللغة هو جزء من علم الإشارات العام، والقواعد التي يكتشفها هذا العلم، يمكن تطبيقها على علم اللغة، ويحتل هذا الأخير مكانة محدودة، بين كتلة الحقائق الأنثروبولوجية»[٤٤]. وهذا العلم الذي يدرس الدلائل (SIGNES)، وجدت إرهاصاته منذ القدم، على اعتبار أن التفكير في مجال الدلائل امتزج بالتفكير في الكلام، وقد وجدت في التأملات اللسانية القديمة لدى الصين والهند واليونان والرومان، نظريات سيميائية ضمنية، ثم تطور المفهوم عبر القرون الوسطى، إلى أن ظهر مصطلح «السيميائية»، على يد الفيلسوف «جون لوك».

وخلال هذه المرحلة، اختلطت السيميائية بنظرية الكلام العامة وفلسفته، «وقد أصبحت السيميائية اختصاصا مستقلا، مع أعمال الفيلسوف الأمريكي «بيرس» Peirce (١٨٣٩-١٩١٤)، وتعتبر عنده إطارا مرجعيا، يضم كل نوع آخر من الدراسة، إذ يقول: «إنني لا أملك أي موضوع - رياضي أو أخلاقي أو جاذبي أو ميتافيزيقي أو ديناميكي... إلا باعتماد المنهج السيميائي»[٤٥]. إذ يشير إلى ضرورة دراسة العلامات ومستوياتها، في إطار المنهج المذكور. لقد انبثقت السيميائية عن ميراث مركب من اللسانيات البنيوية، ودراسة الفولكور والميثولوجيا، فأفادت من الكثير من المصطلحات النقدية والنحوية واللسانية والفلسفية، فاحتوتها وكيفتها مع إجراءاتها ومفاهيمها فطورت منها وغيرت. فما كان من المعنيين بالسيميولوجيا سوى أن قاموا بتحرير منهجياتهم من سطوة البنيوية بنقدها، وفضلا عما دعا إليه «بارت» من أن الكتابة عن النص، ما هي إلا احتفال معرفي، وأن الخطاب حول النص لا يمكن أن يكون إلا نصا هو ذاته، «فقد بدأ الجميع ينظرون إلى أن النص غير منجز ما دامت قراءته متواصلة، بل إنه في دلالاته يتضاعف مثل المتوالية الرياضية، تبعا لتعدد القراءات»[٤٦]. وبذلك خضع كل شيء حسب السيميائيين إلى الشك والتحول وعدم الاستقرار

على يقين بين. وحقيقة اللا استقرار هذه تعود إلى جدل المناهج نفسها، التي لم تعرف استقرارا ولا ثباتا منذ فجر الحضارة وعصر الكتابة ابتداء من معيارية «أفلاطون» ووصفية «ارسطو» والمحاولة التوفيقية لـ «هوراس»، إلى جانب الصراع بين المادية والعقلانية، والوضعية والتاريخية والتجريبية. فلا غرابة بعد هذا الجدل الواضح بين المناهج، أن تنتعش السيميائية والتفكيكية في أعقاب البنيوية. فهذا منطق الجدل المنهجي، وإمكانات طرائق التعبير عن الوجهات بين مرحلة وأخرى، وعصر وآخر. «وإذا كانت البنيوية بطولية في رغبتها في السيطرة على عالم الإشارات التي يصوغها الإنسان، فإن مرحلة ما بعد البنيوية ساخرة وذات بطولة مضادة في رفضها أخذ هذه الادعاءات مأخذ الجد»[47]. إلا أن هذه المرحلة ما هي إلا تبرير منطقي لسخرية النظرية البنيوية من نفسها، وإلا فكيف نبرر أن رواد البنيوية في مرحلة فكرية معينة هم أنفسهم يتصدرون مرحلة ما بعد البنيوية، كأنهم يحاولون تقويم طرائق تفكير العقل؟ «فليست السيميولوجيا أو التفكيك، أو الهرمونتيكا بآخر المنهجيات، فلا بد أن تعقبها محاولات أخرى تنهض لوضع الأجوبة الجديدة على ما استعصى على تلك»[48].

ومن المشككين في إمكانات البنيوية، «جاك دريدا»، فاعتبرها حالة انقسام بين ما تعد به وما تجزه وتحققه. وإذا ما تعلق الأمر بعلم الأحياء واللسانيات أو بالأدب، «فإن السؤال الذي يظل قائما هو: هل في الإمكان تحقيق كلية منظمة دون الأخذ بالاعتبار ما تهدف إليه، أو دون افتراض معرفة ذلك الهدف على الأقل؟ وإذا كان المعنى لا ينطوي على خاصيته المعقولة إلا ضمن أطر تلك الكلية، فكيف يتشكل هذا المعنى، إذا لم تتجه الكلية إلى قصد أو هدف تريد تحقيقه؟»[49].

والأكثر من هذا: كيف يمكن إيجاد علاقة ترابط ضرورية بالوعي؟ وإذا كانت ثمة بنى فهي ممكنة الوجود ضمن البنية الأساسية التي تتيح لتلك الكلية أن تتفتح وتقوم بنفسها، وبذلك يمكن إدراك المعنى المتوقع حصوله من خلال شكله المتحول.

أما «جوليا كريستيفا» فمن خلال تحديدها للنص كإنتاجية Productivité، تجعله يميل نحو وجهتين، الأولى تتمثل في النسق الدال، والثانية في المسار الاجتماعي الذي يسهم فيه باعتباره خطابا. وبحسب هذه الخصوصية التي يتميز بها النص، تسعى المقاربات السوسيولوجية والجماليات الانطباعية إلى تأويله، «وهذا يستدعي ضرورة ميلاد علم جديد، كفيل بوعي هوية النص وتمييزه، سيكون هذا العلم الجديد هو «السيميولوجيا» التي تتعامل مع النص باعتباره أكثر من الخطاب، ويندرج ضمن عدة ممارسات سيميولوجية تنظر إليها كـ عبر لسانية»[50].

واعتبار النص أيديولوجيا من لدن «جوليا كريستيفا» من خلال تقاطع الممارسة السيميائية مع الملفوظات (المتواليات)، يحدد عمل السيميائية في دراستها للنص، «وبذلك فالسيميولوجيا تنظر إلى النص، من حيث خصوبته الإنتاجية، لا كمنتوج، ولكن كدليل منفتح ومتعدد الدلالات، عكس المقاربات التقليدية. وهي لذلك أيضا ستصبح تبحث عن تعدد الدلالات من خلال

ما تسميه بـ «الدليل» SIGNIFIANCE[51]. فالسيميائية تتناول النص من منطلق دلالي، باعتباره منتوجا من خلال اللغة، كما أن السيميائية تتجاوز اللسانيات، «لسبب بسيط... توضح كريستيفا، هو أن النص ليس مظهرا لسانيا، بمعنى أن دلالته المبينة، لا تتقدم إلينا في إطار متن لساني منظور إليه كبنية مسطحة. إنه توليد (ENGENDREMENNT) مسجل في هذه الظاهرة «اللسانية». وتبعا لهذه العملية يعدو النص الظاهرة (PHENO-TEXTE) هو النص المسجل عن طريق الطبع»[52].

كما تختلف «جوليا كريستيفا» عن «رولان بارت» على الرغم من تقارب الهدف بين الاثنين، فـ «بارت» تجاوز مراحل نقدية، صقلت تجربته، «وإذا كان هناك ما يسم فترة ما بعد البنيوية عند «بارت»، فهو تخليه عن الإيحاءات ذات العلمية، ففي كتابه «مبادئ السيمياء» كان يرى أن بمستطاع المنهج البنيوي تفسير جميع النظم الإشارية في الثقافة الإنسانية. ومع ذلك فإنه يعترف في النص نفسه بأن الخطاب البنيوي نفسه يمكن أن يكون موضوعا للتفسير. بنظر الباحث السيميولوجي إلى لغته على اعتبار أنها خطاب من الدرجة الثانية يعمل بطريقة أولمبية على لغة موضوعية من الدرجة الأولى. وتسمى لغة الدرجة الثانية «باللغة الشارحة» METALANGUAGE [53]. ويمثل «رولان بارت» ذاته مرحلة جديدة من مراحل ما بعد البنيوية من خلال مقاله القصير «موت المؤلف»، «وفيه يرفض النظرة التقليدية التي ترى أن المؤلف أصل النص، ومصدر معناه، والمرجع الوحيد لتأويله، في النظرة الأولى يبدو هذا التناول كأنه إعادة صياغة للعقيدة النقدية الجديدة المألوفة عن استقلال العمل الأدبي (وضبطه الذاتي) بمعزل عن أساسه التاريخي والسيري، فقد كان النقاد الجدد يرون أن وحدة النص لا تتمثل في نوايا المؤلف، بل في بنية النص نفسه، ومع ذلك فإن هذه الوحدة، المكتفية بذاتها، روابطها الخفية بمؤلفها، لأنها في رأيهم تمثل رأيا لفظيا معقدا (أيقونة لفظية) مطابقا لحدوس المؤلف عن العالم»[54].

إن تجربة «رولان بارت» انتهت بالمقاربات الحرة بين النقد الصارم واللغة الشعرية، وتخطي مرتبة العالم اللغوي المحلل، وتنتهي «جوليا كريستيفا» بالقول: «التحليل السيميائي (السيميولوجي) الذي أنادي به لا ينتهي إلى الشعر. يبقى عالما شموليا، مسلحا بأدوات صارمة لاستبطان ملامح الفكر وحميمياته، والمؤثرات التي تخضع لها إذا كانت هناك طوباوية في الجسد - اللغة - المعرفة، فإن أبحاثي تتحول إلى فينومينولوجيا معرفية انطلاقا من إشارات اللغة»[55]. إذن فـ كريستيفا، يعنيها الكم الإنتاجي للنص، أي كثافته، فتسعى للإمساك بكثافته الإنتاجية وترك وظائفه.

ويمكننا إضافة جهود «فيليب سولير» أحد مجموعة «تل كال»، الذي يمثل هو الآخر قطيعة مع البنيوية، كما أنه لا يعرف الثبات، شأنه بذلك شأن «رولان بارت» إذ راح يبحث عن مستوى

جديد للغة أساسه التأمل في بنية الأسطورة، «فاللغة حسب سولير هي خارج التاريخ والسياسة والسوسيولوجيا، إنها خلاصات مكثفة لحضور الفرويدية وجاك لاكان وبياجيه وباشلار»[56]. وبذلك يعارض المنحى البنيوي بموروثه الوصفي، وحدوده المنطقية الساكنة.

لقد اتجهت البنيوية اتجاها يهدف إلى وضع قراءات منغلقة، وتأصيل نماذج بنائية محددة في الخطابات مكونة على غرار النموذج اللغوي، اعتقادا منها أن الخطابات تشكل سننها الخاصة بها بعيدا عن القارئ، فجاءت السيميائية لتطوير طرائق منفتحة للقراءة على نقيض البنيوية، «فالنظام الذي يؤطر معنى مهدد نفسه بسبب من اتساع المعنى ذاته وعدم إمكان احتوائه إلى الأبد، ولهذا كان لا بد من البحث عن كيفية يبدأ فيها المعنى بتقويض النظام وتحطيم مرتكزاته، والتدفق في مسارب بكر غامضة، غير خاضعة لسطوة النظام وبالخصوص النظام اللغوي»[57].

وبتعبير آخر فإن هوية المعنى تتحدد ضمن الاختلاف في تعريفه، وهذا يستدعي وجود إمكانات أخرى لصياغة هويته باعتباره يستند إلى معان أخرى وأزمنة أخرى، والآفاق التي تظهر فضائيا في لغة النظريات التفسيرية لظاهريته، إلى جانب الظروف الخارجية التي هي ضمن المعنى نفسه.

٣ - التفكيكية: فاعلية التحول

إن هذا التصور لقضية المعنى أو الدلالة قاد إلى إثراء البحث السيميائي، فبدأت بذلك مرحلة «ما بعد البنيوية» أو ما يسمى «بالتفكيكية» على يد «جاك دريدا» و«فيليب سولير» و«جوليا كريستيفا»، الذين عنوا بالبحث في جوهر الأنظمة الفكرية والفلسفية واللغوية والأدبية، بغية كشف المعنى وهذا ما يؤكده «وليم راي» بقوله: «إن هوية المعنى ضمن الاختلاف تتمثل في تعريفه، حتى إن إمكان معانيه الأخرى في أماكن أخرى، وأزمنة أخرى، تصبح شرط هوية المعنى، والآفاق التي يستند إليها المعنى وتظهر فضائيا في لغة النظريات التفسيرية للظاهراتية، لا بد أن يعاد التفكير فيها، وتعد جزءا من القيمة، فالظروف الخارجية إنما هي داخل المعنى: ولا يمكن أن يعني المعنى إلا بفضل الخارج الآخر الذي يحتويه بوصفه إمكان القيام بوظيفته»[58]. ولم يعد النص الأدبي محل اهتمامهم، بل ما استأثر باهتمامهم هو الخطاب الفلسفي أو الديني أو الأدبي الشامل، الذي يتواصل خلال العصور، فهم ينطلقون من الشك ولا يعنيهم الوصول إلى يقين، لأن صفة النص متحولة لا تستقر على مفهوم من المفاهيم، غير أن الشيء الواضح هو معرفة طرائق البحث.

وقد ظهرت أولى بوادر التفكيكية deconstruction عند «جاك دريدا» Jacques Dérrida، في دراسته عن «هوسرل» و«هيدغر»، وقبل ذلك فإن منهجه العام يستند إلى منهج «دي سوسير»

في اللغة، وخاصة في نظريته الدال والمدلول، ولكن بعد أحداث الطلبة سنة ١٩٦٨ والتي وقف فيها كل من «ليفي شتراوس» و«لويس آلثوسير» موقفا سلبيا، هز مكانتهما الفكرية بدأ «دريدا» في نقد لاذع، وجارح في بعض الأحيان لهؤلاء البنيويين، حتى أن البعض رأوا فيه زعيما لتيار جديد يأخذ من البنيوية ويتجاوزها في الوقت نفسه هو «ما بعد البنيوية»[٥٩]. وإن من أبرز الخصائص البنيوية الفلسفية لدى «فوكو» و«آلثوسير»، إعلانهما عن موت الإنسان، بمعنى استبعاد دوره في مجال المعرفة المعاصرة. غير أن «دريدا» نحا منحى آخر، فقد استفاد من البنيوية في مجالها اللغوي، والدلالي والسيميائي، ولم يعن بإطلاق أحكام قيمية أو معيارية تتعلق بالإنسان ودوره في مجال المعرفة. وانطلق «دريدا» من نقد لفلسفة «هوسرل» وحدد موقفه من الفينومينولوجيا - الظاهراتية - بالصورة الآتية: «إن فلسفتي استمدت وجودها من أفكار هوسرل وهيدغر، وهيغل. كان من بين الثلاثة هوسرل أكثرهم تأثيرا فيّ، وبخاصة مشروعه لتفكيك الميتافيزيقا الإغريقية، وهو من تعلمت منه المنهجية، وتشكيل الأسئلة، بيد أنني لا أشاركه موقفه العاطفي، وتعلقه بفينومينولوجيا الحضور، وفي الحقيقة إن منهج هوسرل ساعدني على التشكيك في مقولة الحضور، التي لعبت دورا أساسيا في جميع الفلسفات، إن علاقتي هيدغر لا تتماثل في الوجه المنهجي إنما في المفهوم الشامل المشترك للوجود، التماسك الوحيد في الأسئلة التي أثارتها، خصوصا مقولته في أنطولوجيا الحضور، ونقده للأفلاطونية، وقضية العلاقة بين اللغة والوجود، كل هذا كان يثيرني في هيدغر»[٦٠].

وبغرض الاقتراب من ضبط مبدئي لعمليات القراءة أسس «دريدا» منظومة مقولاته الشهيرة، كالتمركز حول العقل، والتمركز حول الصوت، والغراماتولوجيا، والاختلاف. إن «دريدا» قارئ جديد لا هو بفيلسوف، بالمعنى المتعارف عليه، ولا هو بناقد يتميز بتسلحه برؤية فكرية وتاريخية، وهذا ما يجعل خطاباته حول الأدب والفلسفة ذات طابع متميز عن كتابات شائعة، فيستحيل بذلك تصنيف هذه الكتابات في إطار خصائص الخطابات الأكاديمية الحديثة ففي الوقت الذي تكون فيه ذات إطار فلسفي معرفي لا ترعوي أن تلقي مزيدا من الأسئلة عن الفكر واللغة والهوية ومواضيع أخرى تستأثر بمناظرات فلسفية: «والأكثر من هذا فإن تلك الخطابات تطرح أسئلتها، من خلال شكل حواري نقدي مع نصوص قديمة، تمتد من «أفلاطون» إلى «هوسرل» و«هيدغر»، إذ تبدو معنية بصورة طبيعية بتاريخ الفكر الفلسفي»[٦١].

إن الإطار الفلسفي، هو الإطار الأكثر ملاءمة لفكر «دريدا»، لذلك اعتنى بتطوره وأبرز كشوفاته، فكان أحد الروافد الأساسية لثقافته وفكره، إلى جانب ميراث الإنجازات اللسانية والبنيوية، وهكذا يمكن القول: إن «دريدا» طور منهجيته الخاصة، فنقلها من منعطف البنيوية إلى دراسة المنظومة الفلسفية والفكرية الغربية، فتوافرت لديه الوسيلة والموضوع والرؤية الجديدة المتخمة بالمعارف المتراكمة.

إن «جاك دريدا» بفكره هذا حاول تطبيق «منهج التفكيك» في بحوثه ودراساته الفلسفية وقد أنشأ عام ١٩٧٥ مجموعة الأبحاث gueph لتدريس الفلسفة بهذا المنهج، والغرض من ذلك كله، نقد المؤسسات الفلسفية والمناهج الفلسفية المتبعة حاليا في فرنسا، بهدف بحث الحياة الفلسفية من جديد على أسس صلبة وفي هذا الأمر لا يوجد ما يثير، لأن «دريدا» ليس سوى خيط رفيع من امتداد فلسفي طويل في فرنسا، ذلك أن الفلسفة في فرنسا تعيش أزمة حقيقية، كما يذهب إلى ذلك «جان لاكروا»، وهذا ما يفسر تجديدها المستمر والبحث عن أنساق ومقولات استراتيجية جديدة وفاعلة، وليس «التفكيك» سوى أحد هذه التجديدات المستمرة.

إن «التفكيك» في نظر «دريدا» يقوم على امتداد مسبق في الفلسفة الغربية على نقد ما أسماه «أفلاطون» بـ «ميتافيزيقا الحضور» القائمة على تثبيت فكرة الكينونة التي هي حضور في حد ذاته، يستند إلى مفاهيم فلسفية جزئية، كمفهوم الجوهر، والماهية، والوجود، والهوية، والوعي... وغيرها من المفاهيم الأخرى. وغرض «التفكيك» هو إظهار مواطن التناص في فلسفة الميتافيزيقا كما أن «التفكيك» ليس ترسيخا لمقولة موت الإنسان وجعل التفكير ينحسر في إطار البحث عن مفهوم الذات، واعتباره حقلا للمعرفة، إنما هو نقد البراهين التي توصلت إليها المناهج التقليدية، وإرساء دعائم الشك في كل شيء، وتفكيك بنية الخطاب على الرغم من تنويعاته، ومعاينة شبكته الدلالية.

الهوامش

1 د. عبدالله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، يونيو ١٩٩٠، ص١١٢.
2 عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الثانية، ١٩٩٣، ص١٤.
3 المرجع نفسه، ص١٥.
4 د. نبيلة إبراهيم: فن القص في النظرية والتطبيق، مكتبة غريب، مصر د.ط.د.ت، ص٧.
5 المرجع نفسه، ص٨.
6 د. عبدالله محمد الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، مقدمة نظرية دراسة تطبيقية، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٣، الطبعة الثالثة، ص١٦.
7 انظر المرجع نفسه، ص١٦.
8 جورج هيمانوف: المادية والمثالية في الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، سنة ١٩٧٩، ص١٨.
9 محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، دار النهضة، مصر - القاهرة، ١٩٧٣، ص٢٢٥.
10 عبدالحميد بوزوينة: ظاهرة التطور الأدبي بين النظرية والتطبيق، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٩، ص٢٨.
11 د. نبيلة إبراهيم: فن القص في النظرية والتطبيق، ص١١.
12 المرجع السابق نفسه، ص١١.
13 المرجع السابق نفسه، ص١٢.
14 المرجع السابق نفسه، ص١٢.
15 المرجع السابق نفسه، ص١٤.
16 المرجع السابق نفسه، ص١٤.
17 حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، ١٩٦٦، ص٣٤٦.
18 للتوسع حول هذه النقطة انظر د. عبدالله محمد الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، ص١٥ وما تلاها.
19 د. نبيلة إبراهيم: فن القص في النظرية والتطبيق، ص١٥ و١٦.
20 المرجع السابق نفسه، ص١٦.
21 المرجع السابق نفسه، ص١٧.
22 د. عبدالله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، ص٩.
23 كلود ليفي شتراوس: الأنثروبولوجيا البنيوية: ترجمة مصطفى صالح، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٧٧، الجزء الأول، ص٤٩.
24 المرجع نفسه، ص٢٤٨.
25 د. عبدالله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، ص٢٠.
26 روجيه غارودي: البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالث، ١٩٨٥، ص٤٣.
27 رولان بارت: درس السيميولوجيا، ترجمة عبدالسلام بن عبدالعالي، دار توبقال للنشر، المغرب، ١٩٨٥، ص٨٢.

28 فاضل ثامر: اللغة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، الطبعةالأولى، ١٩٩٤، ص١٢٩ و١٣٠.
29 رولان بارت: درس السيميولوجيا، ترجمة عبدالسلام بن عبدالعالي، ص٨١.
30 المرجع السابق نفسه، ص٨٥.
31 المرجع السابق نفسه، ص٨٥.
32 فاضل ثامر: اللغة الثانية، ص١٣١.
33 رولان بارت: درس السيميولوجيا: ترجمة عبدالسلام بن عبدالعالي، ص٨٧.
34 تيري إيغلتون: الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة وتقديم جابر عصفور، مجلة فصول، العدد الثالث، سنة ١٩٨٥، ص٢٦.
35 فاضل ثامر اللغة الثانية، ص١٣٩.
36 جون بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة وتقديم كمال الحاج، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ط.د.ت، ص٧٦.
37 روجيه غارودي: البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، ص٨٢.
38 المرجع نفسه، ص٨٥ إلى ٩٩، لمزيد من التوسع.
39 ما المؤلف؟ ندوة أدارها جون بال، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العددان السادس والسابع، ١٩٨٠، ص١٢٣.
40 فؤاد زكريا: الجذور الفلسفية للبنائية، حوليات كلية الآداب جامعة الكويت، الحولية الأولى، ١٩٨٠، ص٥٦.
41 فاضل ثامر: اللغةالثانية، ص١٥٣.
42 المرجع نفسه، ص١٥٣ و١٥٤.
43 يمنى العيد في معرفة النص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٥، ص١٧.
44 فرديناند دي سوسير: علم اللغة العام، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٥، ص٣٤.
45 T.V Todorov et O.Ducrot: dictionnaire encyclopédique des sciences du langage édition du seuil, paris 1972. p113.
46 د. عبدالله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر، ص٢٦.
47 رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة: ترجمة: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص١١٠.
48 د. عبدالله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر، ص٢٦.
49 المرجع السابق نفسه، ص٢٧.
50 د. سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي: المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص١٩ و٢٠.
51 Julia Kristéva: sémiotike, recherche pour une semanlyse édition du seuil paris 1969, page 218.
52 د. سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي، ص٢٠.
53 رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة: ترجمة سعيد الغانمي، ص١١٤.
54 المرجع السابق نفسه، ص١١٤.
55 فؤاد أبو منصور: النقد البنيوي الحديث، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥، ص٢٤٧.
56 المرجع نفسه، ص٢٢٤ و٢٢٥.

57 د. عبدالله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر، ص٣٠.

58 وليم راي: المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد، ١٩٨٨ ص١٦١.

59 عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص٢٤٥.

60 Richard kearney, modern movements in europèen philosophy, great britain, manchester universty, press, 1986 page 114.

نقلا عن معرفة الآخر (مرجع مذكور)، ص٣٤.

61 Christopher norris: tthéoryand pratice, london and New. York methuem, 1982 page 13.

نقلا عن معرفة الآخر (مرجع مذكور)، ص٣٦.

تحولات دور المشاهد للفنون التشكيلية

د. محمود محمود عبد العاطي(*)

مقدمة:

ينطلق الإبداع من ثقافته، من لغتها، وتراثها وقيمها الموروثة، وآليات حركتها داخل المجتمع، ويقتفي أثر تناقضاتها، وهذا لا يعني أن الإبداع متغير تابع للثقافة، لأنه كثيرا ما ينشق عليها، ويعلن القطيعة مع التراث، ويتمرد على اللغة، ويعترض على كثير من التقاليد الثقافية السائدة.

ولا يتحرج الإبداع من هدم الجسور التي أوصلته إلى ما هو فيه، ويبتعد عن نقاط البداية التي انطلق منها، وينقلب على طرائق الإبداع والأفكار التي اهتدى بها، وعلى المدارس الفكرية التي عمل خلالها في الماضي، وكانت طريقه للتأثير والمشاركة في ثقافة عصره. بل كثيرا ما يناهض الإبداع نفسه، ويمتلئ الخطاب الإبداعي بمقولات الأدب المضاد، والسينما المضادة وأيضا الفن ضد الفن، أو الفن ضد المنطق كما أطلقتها الدادية، أو البداية من الصفر، كما عبرت عن ذلك ما بعد الحداثة.

إن التحولات الدائمة في حركية نهر الإبداع تتخذ دائما صيغة الانقلاب والثورة التي تسعى إلى تغيير كل شيء. ويمكن رصد ثلاث ثورات أساسية في تاريخ الفن، وذلك انطلاقا من صيغة(**) نظرية الثورات العلمية التي نظّر لها توماس كون Th.Khun، ومفهوم القطيعة

(*) أستاذ التصوير في كلية التربية الأساسية - دولة الكويت.

(**) انقسم فلاسفة العلم حول ظاهرة تطور العلوم إلى فريقين. الفريق الأول يرى أن تطور علم من العلوم يسير في خط تراكمي متدرج من البسيط إلى المعقد، في تطور خطي يتسم بالاستمرارية. أما الفريق الثاني فقد قال باللااستمرارية في تاريخ العلم، فتاريخ العلم عندهم لا يسير بطريقة تراكمية، وإنما الذي يحدث التطور هو الثورات العلمية التي تحدث بصورة مفاجئة من وقت إلى آخر، وقد استحدثوا مفهوم (القطيعة الإبستمولوجية) باعتبارها الحد الفاصل بين ما قبل الثورة العلمية وما بعدها. هذه القطيعة تتجلى على مستويين:
- المستوى الأول: تحدث القطيعة الإبستمولوجية كحد فاصل حينما يمر العلم في انتقاله من مستوى الممارسة التلقائية العفوية، إلى مستوى الصياغة النظرية في منظومة من القواعد المتكاملة، بمعنى أن هناك مرحلتين أساسيتين يمر بهما كل علم في تاريخه: مرحلة الممارسة التلقائية للمعرفة في صورتها العفوية، ومرحلة تقنين وصياغة قواعد وأصول لهذا العلم. والانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية لا يحدث إلا من خلال قطيعة إبستمولوجية، تلغي المرحلة الأولى لصالح المرحلة الثانية وتنفصل بينهما.

الإبستمولوجية التي حدد مفهومها وبلورها غاستون باشلار G. Bachelard، وتحدث القطيعة الإبستمولوجية في عدة مستويات، يمكن إسقاطها عن قناعة علمية على الثورات الثلاث التي حدثت في مجال الإبداع التشكيلي على مر العصور (١١-١٣٥:١٤٥).

الثورة الأولى:

ويمكن رصد بدايتها في فنون عصر الأسرات الأولى في مصر الفرعونية. حيث انتقل الفن في تلك المرحلة من حالة الممارسة العفوية التلقائية، إلى مستوى المنظومة الثقافية التي لها قواعد تتبع، وأصول تراعى، وأساليب تدريب تتخذ وسيلة للارتقاء في مراتب هذا النشاط الإبداعي (تدل شواهد الاستراكا المكتشفة من تلك الحقبة على أساليب التدريب)، كما يتضح جلاء الأسلوب الفني الذي استقر بوصفه تقليدا إبداعيا معتبرا. كل ذلك يتطابق مع حدوث القطيعة المعرفية كحد فاصل حينما يمر النشاط الإنساني في انتقاله من مستوى الممارسة العفوية التلقائية، إلى مستوى الصياغة النظرية والأدائية، في منظومة من القواعد المتكاملة، التي تملك التقنين والأصول منهجا لهذا النشا ط (١١-٢٤، ٢٥).

الثورة الثانية:

وهي الثورة التي أوجدتها الحداثة التشكيلية في العالم أجمع - بداية من أوروبا - حيث إنه لم يسبق ذلك في تاريخ الفن على امتداده أن لاحظنا رفضا قاطعا وشاملا مثل الذي أصرت عليه تلك الحداثة، إنه رفض لكل القيم الموروثة عن الماضي، والتصميم على العودة إلى الابتداء من لا شيء. فلقد كان هناك تراكم للاكتشافات المستمرة، منذ فيدياس إلى مايكل أنغلو وروفائيل، ومن دلاكروا إلى مانيه، إلى رينوار، كما أن الفن التقليدي لعصر النهضة يظل، على رغم كل تغيراته الدورية، تقليدا واحدا متصلا حتى المدرسة الانطباعية، وما بعد الانطباعية. ولكن بداية من موندريان، وزادكين، وبيكاسو، وغيرهم من رواد الحداثة، يبدو الأمر نوعا من البدء من نقطة الصفر. وعلى الرغم من وجود تحولات كثيرة في تاريخ الفن، فمع كل جيل جديد قد تشب ثورة، وفي كل قرن أو ما يقرب من ذلك نجد تغييرا كبيرا وعميقا في الحساسية الجمالية، يعبر عنه بالعصر الفني. غير أننا نستطيع بالفعل أن نلمح اختلافا نوعيا

= - المستوى الثاني: تحدث القطيعة الإبستمولوجية في تاريخ تطور العلم أيضا بعد أن يكون هذا العلم قد تحدد داخل منظومته المقننة من القواعد والأصول، أي في المرحلة الثانية التي تلي مرحلة الممارسة العفوية التلقائية. وتحدث هذه القطيعة على فترات غير ثابتة أو دورية، كما أنها تحدث فجأة حينما ينتقل العلم من مرحلة مألوفة مستقرة إلى مرحلة أخرى جديدة تماما عن سابقتها، تتوجه بهذا العلم إلى آفاق جديدة لم تكن مألوفة من قبل.

راجع:

- كون، توماس: ١٩٩٢، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت.
- عبدالحميد، حسن: ١٩٨٦ التفسير الإبستمولوجي لنشأة العلم، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٧، العدد ٣، الكويت.
- العمر، عبدالله: ١٩٨٢، ظاهرة العلم الحديث، عالم المعرفة، الكويت.

في ثورة الحداثة، فهي ليست قلبا لصفحة حاضر أو حتى رجوعا إلى الوراء، ولكنها في الحقيقة قطع للدرب (٨/٢٧٤ : ٢٧٧) (٧-٣٦).

إن أسلوب تمثيل الشكل والفضاء ونسيج السطح الذي استخدمت فيه الأصباغ لإنتاج اللوحات، بقي ملمحا أساسيا على مر العصور، خاصة في خمسمائة السنة التي سبقت القرن العشرين في أوروبا، وعلى الرغم من وجود فوارق أسلوبية بين الفنانين، والمجموعات القومية والثقافية، طغت نسبة التشابه بين أساليب التمثيل على نسبة الفوارق، فالفوارق الأسلوبية والتقنية بين عمل لموندريان وآخر لكاندنسكي، أكثر وأكبر بكثير من الفوارق بين عمل لروفائيل وآخر من الفنان إدوارد مانيه (١٦-٥٣).

الثورة الثالثة:

جاءت الثورة الثالثة، مع تيار ما بعد الحداثة، خاصة في الأعمال الفنية التي ارتبطت بتكنولوجيا المعلومات، مثل: الفن التفاعلي Interactive Art، والفن الاتصالي Telecommunicative Art، والفن السبراني Cybr Art وفن الفيديو Video Art وفن الاتصال المباشر On - Line Art، والفن المفهومي Conceptual Art. هذه الاتجاهات التي انقلبت على فنون الحداثة انقلابا كليا، رافضة لكل قيمها وتجلياتها. إن فنون ما بعد الحداثة يسودها الطابع الرمزي الذهني، مما جعل الفن لا تقتصر وظيفته على الأمور المتعلقة بالتذوق الفني وتنمية النزعة الجمالية، بل أصبحت هذه الوظيفة ذات صلة وثيقة بتنمية الفكر ذاته، من منطلق أن ذهنية الفن تختلف اختلافا جوهريا عن ذهنية العلم، فالفن الذهني لا يحث على الفهم، بل يهيئ الذهن لتوقع المستقبل (١٣ - ٤٨٨، ٥٤٦).

إن جوهر هذه الفنون، هو الأنماط الفكرية التي تجسدت وتجلت في وسائل وهيئات ليس لها أي علاقة بماديات وبنائيات الفنون التشكيلية على مر التاريخ، حيث نجد فناني هذا الاتجاه يحاولون التحرر من القيود الثقافية للحداثة ويسعون، من منطلقات فكرية خالصة، إلى التخلص من أشكال الفن المألوفة، وطرق استهلاكه، لذا توقفوا عن تقديم مواد استهلاكية (أعمال فنية) وانحازوا لطريقة العمل والأفكار، حتى أصبحت أعمالهم «إشارة إلى نشاط، أو شاهدا على عمل، وباتت مخالفة لجميع التقاليد الفنية كلية» (١-٤٨٤).

أما عن وسائل التعبير المستخدمة في الفن المفهومي، فإنها تتمثل في الصور الضوئية، والأوراق المطبوعة على الآلة الكاتبة، والأشرطة الموسيقية، والبرقيات، والملفات وتكبيرات لكتابات تعريفية من المعاجم، وكتابات عن التباينات السيميائية بين مختلف أجناس العالم، كما فعل كلوديو كوست، وعمل إحصاءات كتابية عن بلديات هولندا كما فعل ويم جزن، وإحصاء رقمي لعدد ملاك الأبنية المخصصة شققها للإيجار في نيويورك كما فعل هانس هيك. هنا اقتصر العمل الفني على الفكرة المعبر عنها بمختلف الوسائل، بعيدا عن أي تجسيد جمالي،

أو تقص لابتداع أشكال ذات قيمة جمالية. وقد لجأ بعض الفنانين إلى اللغة الشفاهية والكتابية، مستعينا بهما فقط كمادة لعمله الفني، بدلا من الصورة التشكيلية، لينقل إلى المشاهد فكرة أو شعورا، حتى لقد اقترح الفنان لاورس وينر L.Weiner أنه يكفي أن يحدد الفنان كتابة ما ينوي القيام به، لأن العمل الفني يتحقق في رأيه بمجرد الكتابة عن فكرته، وكما قال الفنان إيان ويلسون «إني لست بشاعر ولكنني أحترم الخطاب الشفاهي كعمل نحتي»[٢]. وأيضا يقول الفنان سول لويت «الأفكار وحدها يمكنها أن تكون أعمالا فنية» (١-٤٨٠). وهكذا فإن العمل الفني لم يعد يرتبط أو يتمثل بأي أثر أو بناء تشكيلي أو زخرفي، أو حتى نظام معماري، لقد بات تساؤلا نظريا ذا أبعاد فكرية ونفسانية.

إن فنون ما بعد الحداثة - خاصة الفن المفهومي - تمثل ثورة ثالثة في تاريخ الفن، بعد الثورة الثانية التي أوجدتها الحداثة التشكيلية، من حيث إن الحداثة - على رغم كل ما ذهبت إليه من انقلاب على الماضي - حافظت في كيفيات معينة على مبدأ الكيان الشكلي والمادي، والنظام المعماري للعمل الفني، وأيضا على الصفات الجمالية والزخرفية، والمهارة المجسدة لإعمال المخيلة الإبداعية، وارتباط كل ذلك بمبدأ المشاهد المتأمل والمتذوق. وقد جاءت اتجاهات ما بعد الحداثة لتتخلى عن كل ذلك دفعة واحدة، ساعية إلى مخاطبة عقل المتلقي بصورة سافرة. إنها فنون وليدة عصر تسيطر عليه التكنولوجيا الفائقة، خاصة تكنولوجيا المعلومات، فنون ما زالت تحت التصنيع، تسعى لتحديد هويتها وتنقب عن مبدع جديد، وتنشد متلقيا جديدا، وتبحث عن علم جمال جديد.

إن الثورات الأساسية الثلاث في تاريخ الفن، بالإضافة إلى الكثير من التحولات الفرعية أفرزت تغييرات وتحولات جوهرية، في الكيان والنظام المعماري والمادي للعمل الفني، وكذلك في فلسفته، ومنطلقاته الفكرية والجمالية، وجعلت الفن يتخذ أشكالا ووظائف متعددة ومتمايزة، ومن الطبيعي أن تحولات الفن وتغيراته تسبقها تحولات وتغيرات في رؤى الفنان، ومقاصده الجمالية، والفلسفية والاجتماعية داخل النسيج الثقافي لعصره.

لقد تحول دور الفنان على مر العصور، من صانع لأدواته اليومية في العصور البدائية، إلى خادم للدين والعقيدة منذ العصور الفرعونية الأولى حتى نهاية العصور الوسطى في أوروبا، ثم انتقل دوره إلى خدمة الحكام والطبقات الميسورة في مجتمع عصر النهضة. وبذلك فإن الفنان في كل العصور السابقة كان صاحب مهنة يقدم من خلالها أعماله وفق طلبات محددة لمستهلك محدد. ومع بداية العصر الحديث بدأ الفنان يتحرر من قيود التبعية للمستهلك الوصي «وقذف بالمنتجات الفنية إلى سوق مجهولة، وأصبحت تصنع من أجل مشتر مجهول» (١٢-٢٠٩)، وليست وفق مواصفات وذوق وحساسية طبقة رجال الدين أو الحكام أو الرعاة.

ومع تحرر الفنان من الوصاية، تحول دوره من ناقش للأحجار ومجمّل للأسقف والجدران، إلى محرّض ثقافي، وأحيانا، فوضوي ثائر كما حدث مع الداديين في بداية القرن العشرين، حينما هاجموا العصر الصناعي والحروب، ومع المستقبليين الذين مجدوا القوة. وفي أواسط الستينيات مع جماعة فلوكس Fluxus التي كانت تطمح إلى التحرر من مختلف أنواع القيود والكبت الجسدي، أو العقلي، أو السياسي وتحث على الفوضى والثورة، وترفض فكرة الحواجز بين الفنون، وبين الفن والحياة، وترى أن وظيفة الفن هي تحرير الإنسان. ثم تحول دور الفنان إلى دور بنائي مدني، يؤمن بالمدنية الحديثة، ويسعى إلى المساهمة في بنائها وفق معايير وأسس جمالية، ذات صبغة إنسانية، وذلك كما فعل البنائيون في روسيا، وفنانو الباوهاوس في أوروبا وأميركا، وبذلك لم يعد الفن «مجرد انفعال أو أوهام، بل عملية تهدف الى خلق صورة جديدة للواقع» (٢-٢٨٨).

مع بداية فنون ما بعد الحداثة، والتزاوج المدهش بين الفن والتكنولوجيا الصناعية، وتكنولوجيا المعلومات، تحول دور الفنان إلى استهداف المشاهد استهدافا مباشرا وسعى إلى صنع «أشياء» تفجر الطاقة الخلاقة لدى المشاهد، سهما في صنع المعرفة بدعوة المشاهد للمشاركة معه في العرض والإبداع الفني. كذلك احتفى الفنان بالتنوع الثقافي في تراث الإنسانية، خلال عمليات المزج بين فنون الحضارات، والثقافات، وتجاوز دوره حدودَ التذوق الجمالي، وتنمية الشعور الوجداني، ليشمل توليد المعرفة أيضا، على اعتبار أن العمل الفني ناقل للمعرفة ومولد لها، فغموض العمل الفني والتباسه، يستحثان فكر المتلقي على أن يزيح النقاب عن الغامض، ويفض اللبس عن الملتبس ويستجلي المسكوت عنه (١٣-٥٠٦).

مما تقدم يتضح أن تحولات الفن وثوراته، قد غيرت جذريا في بنائية العمل الفني ومفاهيمه، وجمالياته ووظيفته من عصر لآخر، كما أن دور الفنان حدثت له تحولات جذرية أيضا من عصر لآخر، ومن اتجاه فني لغيره، ومن هنا تبرز التساؤلات التالية:

- هل مع كل تلك التحولات في الفن، وفي دور الفنان، تحول أيضا دور المشاهد؟
- إن كان دور المشاهد قد تحول، فما تحولاته؟ وكيفيات تلازمها مع تحولات دور الفنان، وتحولات الفن؟
- إن كان دور المشاهد لم يتحول، فما الكيفيات التي جابه بها تحولات الفن، وتحولات دور الفنان؟

هذه الأسئلة تمثل صلب الدراسة الحالية، وهدفها الأساسي الوصول إلى إجابات علمية منطقية عنها تمثل النتائج المستهدفة من وراء البحث والتقصي، وهذا ما ستتناوله هذه الدراسة بالبحث والتحليل. وعلى أساس أن كل الأسئلة تتركز حول المشاهد فإنه يتعين علينا تقديم تعريف حول: من المشاهد المقصود بالدراسة؟

تناولت كثير من دراسات الجماليات، وسيكولوجية التذوق الفني، وجماليات التلقي موضوع المشاهد من عدة زوايا، خلال تعريفات تفصيلية متمايزة، فيرى مصري حنورة (٤-٦٢: ٧١) أن المشاهد للعمل الفني ينقسم إلى ثلاثة أنواع، النوع الأول: هو المتفرج الذي يمارس الفرجة العابرة، والتي تمثل نوعا من التلقي الاستهلاكي للعمل الفني، المرتبط بانفعالات الفرد وتفضيلاته الذاتية دون إعمال العقل وتحكيم المكتسبات الثقافية الرفيعة لتقويم ما يتلقاه، والنوع الثاني: هو المشاهد الذي يمارس عملية التذوق الفني كاستجابة تقويمية، تحمل طابع المتعة الجمالية والتي تمرخلال مكتسبات ثقافية تمثل مستوى محددا من مواصفات الجودة في الفن. والنوع الثالث: هو المشاهد الناقد الذي يمارس عمليات التذوق من النوع الثاني، بالإضافة إلى قدرته على تقويم العمل الفني والحكم عليه، دون أن يدخل خصائصه الذاتية في عملية التقويم. ويفرق ناثان نوبلر (١٦- ١٦: ١٨) بين المشاهد العادي والمتذوق، ويرى أن المشاهد يتحول إلى متذوق حينما تكون لديه الرغبة في أن يتخذ من العمل الفني موضوعا قيما، أي يتقبله بوصفه مسعى عقلانيا جادا لفنان عقلاني جاد. ويحدد برلين Perlyne (١٤-١٥٤) مجالات البحث المرتبطة بالمتذوق، فيؤكد أن كلمة متذوق تشير إلى المتلقي بوجه عام، عندما يتعرض لعمل فني.

ومن الملاحظ أن معظم الفنانين حينما يتحدثون عن المتلقي لأعمالهم الفنية، فإنهم دائما يذكرونه (بالمشاهد) دون التحدث عن نوعيات أو تمايزات محددة. وعليه فإن الدراسة الحالية سوف تتركز حول تعريف المشاهد كما حدده برلين في تعريفه السابق، على الرغم من الإلمام بالشروحات والتفصيلات حول المتذوق، أو المتلقي، أو المستقبل أيا كان تعريفها، ذلك لأن الدخول في تفصيلات من هذا النوع قد يدفع الدراسة إلى مناح تعوق تحقيق أهدافها.

تحولات دور المشاهد

خلال البحث والتقصي والتحليل لتحولات الفن، وتحولات دور الفنان، وما تبع ذلك من تحولات في دور المشاهد للأعمال الفنية، يمكن تقسيم هذه التحولات إلى أربعة أنواع أساسية، متمايزة، نتناولها بالدراسة والبحث فيما يلي:

١- المشاهد المتلقي

منذ بداية معرفة الإنسان بالفن، حتى نهاية الانطباعية وما بعدها - باستثناءات حضارية قليلة يأتي في قمتها الفن الإسلامي - كان الفن نوعا من الوجبة البصرية، أو على الأقل شكلا من المعرفة التناظرية، فعلى الرغم من أن اللوحات مكونة من ألوان وخطوط ومساحات، إلا أنها كانت منظمة في صور وشخصيات وموضوعات أسطورية، ومشاهد طبيعية وجوانب أخلاقية، وسياسية وتاريخية، وكلها في قوالب وفي تمثيلات يمكن لأي إنسان أن ينظر إليها

ويتفهمها ويتعرف عليها وعلى المصادر الطبيعية التي تمثلها. ولقد كانت هناك أيضا استمرارية قائمة بين توقعات الجمهور المشاهد وطبيعة الإنتاج الفني، ذلك الإنتاج الذي ظل معظمه لعصور طويلة مرتبطا بالتشخيص وتصوير الأشكال في حالتها التمثيلية القريبة من الواقع المرئي، وكانت معظم الأعمال الفنية تتركز في بنائها حول التمثيل والمشابهة، قد تختلف أساليب الرسم، لكن الفنان يبدو في كل منها، وكأنه يريد من المشاهد أن يهتم بالصورة المشبهة، لا بالوسائل التي استخدمها لإنتاج تلك الأعمال (١٦-٢٠، ٢١).

لقد ظل الفنان طوال العصور السابقة على الحداثة يعمل خلال تقاليد موروثة، لم تتغير في مجملها تغيرا حاسما، ويراعي في فنه الحساسية الجمالية والمتطلبات الاجتماعية لمن يقومون على رعايته باعتبارهم مستهلكي فنه، وهذا المستهلك الراعي كان يتشبع بحساسية من المحيط الثقافي والفلسفي الذي يعيش فيه، ذلك المحيط الذي رأى الفن موجها للتعامل مع حواس المشاهد أساسا، فالسوفسطائيون رأوا الجمال مرتبطا بالأهواء ومستوى الثقافة والأخلاق، والفيثاغورثيون رأوه قائما على النظام والتماثل والانسجام، وربط سقراط الجمال بالخيّر والنافع، وأصدر أفلاطون حكمه بأن الشكل وليس المضمون هو ما يجعل العمل الفني جميلا، وأن الفن مستقل عن الحقيقة والنفع، وحدد أرسطو الجمال في ثلاث مكونات هي: الكلية والتآلف والنقاء، ومنها ظهرت الأفكار الخاصة بالتوازن، والتناغم، والانسجام، والتناسب، والنظام، ومفهوم القطاع الذهبي. وفي العصور الوسطى عرّف القديس توما الأكويني الجميل بأنه ذلك الذي لدى رؤيته يسر. وفي عصر النهضة انبعث الجمال باعتباره أحد الأنظمة المعرفية المعيارية، وهي: علم الأخلاق، وعلم المنطق، والجماليات، وقد ارتبط الفن بالنظام والانسجام، والتنوع، والتناسب، وكلها مكونات كلاسيكية مستحدثة. وفي القرن الثامن عشر بدأ علم الجمال الحديث مع بومغارتين Gottlieb Boumgarten وكانت أفكاره تتمحور حول دراسة الإدراك الحسي، وصاغ علم الجمال على أنه (علم المعرفة الحسية) وأن العمل الفني يبعث في متلقيه الشعور بالسرور والمتعة. وظلّت الحال هكذا طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (١٠-١٤: ١٧).

وفي ظل الأفكار والفلسفات السابقة ظلت تقنيات الفن ومعالجاته في حالة استمرارية مألوفة تتمحور جميعها حول التمثيل والتشبيه، فنجد أن تقنية التصوير عند دلاكروا لم تختلف اختلافا كبيرا عن تقنية روبنز، وحتى في أعمال التأثيرية فإن البحث عن تأثير الهواء الطلق أدى إلى تجنب تحديد الأشكال، وحذف أنصاف اللونيات، وتجنب التناقض الشديد بين الأضواء والظلال، وقد كان ذلك الاستعمال قانونا من قوانين الرومانتيكية، وأيضا نجد لوحات إدوارد مانيه، وكلود مونيه، مليئة بضروب الإيحاءات المعروفة في تقاليد التصوير المألوفة (٨ - ٢٣٩، ٢٦٢، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٦).

في كل عصر من عصور ما قبل الحداثة، عبّرت الروح الإنسانية عن نفسها من خلال الفن، وعن بعض النواحي السائدة فيها، فكل عصر فني عبر عن جانب واحد فيها، أو بعض جوانب هذه الروح، وبهذا فإن فنون ما قبل الحداثة كانت تعبيرا جزئيا وليس كليا عن مكنون النفس البشرية في كل مناحيها، وقد تحكمت في هذا التعبير القوى المسيطرة على مقدرات الفن والفنانين، من خلال ثقافتها، التي راوحت في معظم عصور ما قبل الحداثة حول أن الفن هو الذي يبعث في نفس المشاهد الإحساس بالسرور والمتعة التي تشبع بدورها حاجاته الجمالية. وهذا التأكيد على الجانب الممتع أو السار من الفن غالبا ما جعله يبدو كما لو كان بمنزلة وسيلة أو أداة من أدوات الزخرفة والتزيين للحياة (٧-٣٦)، (١٠-١٧).

مما سبق يتضح أن دور المشاهد قد انحصر في عملية تلقي ما يقدم إليه من أعمال فنية هي بدورها تمثل:

- الشروط الاجتماعية، والطاقة الثقافية لراعي الفن.
- قدرات الفنان الحرفية والمهارية لتجسيد متطلبات هذا الراعي (أو الزبون).
- التزام بنائية وتجسيد تلك الأعمال بالواقع المرئي، وتمثيل الأشكال والفراغ وحتى اللون، وفق أنماط أسلوبية مستقرة ومتشابهة، على الرغم من المذاقات المختلفة لكل فنان، وتمايز إبداعات العرقيات، والقوميات، والثقافات، إلا أن نسبة التشابهات طغت على نسبة الفوارق بشكل ملحوظ.
- تلقي العمل الفني واستقباله كأداة للسرور والمتعة واعتباره عملا زخرفيا تزيينيا، يكرس أوضاعا اجتماعية قائمة، ولا يمتد ليصبح طليعيا أو ثوريا.
- وجود حالة من الاستمرارية قائمة بين توقعات المشاهد وطبيعة الإنتاج الفني المقدم إليه من قبل الفنان.

ولقد ظهرت الدراسات والبحوث التي تعالج دور المشاهد للفنون التشكيلية، وتركز معظمها حول أن دور المشاهد هو دور المتذوق الذي يمر بجهد تشكيلي أساسي يعيد فيه بناء العمل الفني مرة أخرى، خلال السير في درب مشابه للدرب الذي سار فيه الفنان المبدع، وهي عملية تجري في مراحل حددها كثير من الباحثين في خطوات متمايزة، ولكنها في مجملها تشابه المراحل التي يمر بها المبدع في إنتاجه للعمل الفني (٤-٣٤)، (١٢-١٠)، (٥-٤٤:٤٧)، (٩-٣٥)، (١٤-١٥٣). وبالتالي فالمشاهد هنا متلق يقتفي خطوات المبدع، ويتقصى قيما وأنساقا جمالية محددة ومجسدة سلفا، «فهو وإن كان يمر بحالات نفسية مشابهة لما يمر بها الفنان المبدع، إلا أنه يبذل جهدا ذهنيا فحسب عند تلقيه للعمل، كذلك فهو يتلقى العمل دفعه واحة ويحاول أن يفتش في أبعاده ويمحص عناصره، ويقف على دلالاته، لكنه لا يملك - كما يملك المبدع - أن يلغيها أو يضيف إليها» (٤-٧٣).

في ضوء ما سبق فإن دور المشاهد في عصور ما قبل الحداثة، قد اقتصر على عمليات التلقي الفوقية، المعروضة عليه من قبل آخرين - الفنان وراعي الفن - صحيح أن هؤلاء الآخرين هم جزء من المجتمع ويتشاركون في الرؤى والمفاهيم مع المشاهد، إلا أنهم كانوا أصحاب الفعل المحدد والموجه، ومالكي مقدرات إنتاج الفن وتحديد أنساقه، وأشكاله، ووظائفه، وكان للمشاهد دور المتلقي الذي ينظر عن بعد لأشكال اللوحات ويحوم حول حجوم المنحوتات.

٢ - المشاهد المتفاعل

مع ثورة الحداثة التشكيلية حدثت قطيعة كاملة مع جماليات الماضي، واتجه الفن في آلية شديدة التشعب نحو التعبير عن النفس الإنسانية في كل جوانبها، من خلال مفاهيم ومعالجات أسلوبية وتجليات لم يسبق لها التجاور جنبا إلى جنب في الوقت ذاته، إلا في عصر الحداثة، تلك الحداثة التي أفرغت فكرة الفنون الجميلة من إلهامها الأسطوري، وقوتها الرمزية السحرية. وقد ظهر تساؤل عما إذا كان انقلاب الحداثة يمثل استجابة لاحتياجات جمالية جديدة لإنسان العصر الحديث، أم أنها استجابة لحاجات شرائح معينة من النخبة المثقفة، أو النخبة الاجتماعية أو الاقتصادية؟ (٧-٣٦)، (٨-٢٨٠).

كان انقلاب الحداثة قطعا للاستمرارية التي كانت قائمة بين توقعات المشاهد والفن المقدم إليه، والذي ارتبط بالنظام التناظري الذي تتشابه فيه أشكال الفن مع أشكال الواقع المرئي، مما جعل المشاهد المعاصر لبدايات الحداثة، وهو يواجه سيلا من الطرائق التي ابتدعها الفنانون المحدثون، يتساءل عن مدى أصالة القيم والنوايا التي تضمنتها تلك الحلقة الواسعة من الأساليب والتقنيات. وبرزت أسئلة مثل: أي الأساليب يصح اتخاذه مقياسا للحكم؟ وأي تقنية تمثل استعمالا أمثل للمواد؟ وما هذا الذي نراه؟ إنها أشكال لم نعهدها في الفن قبل ذلك، وليست شبيهة بأي شكل معروف. وغيرها من الأسئلة التي مثلت فجوة بين فئة الفنانين المنتجين، وفئة المشاهدين المستهلكين. ذلك أنه كانت هناك صعوبة في تطبيق قواعد الماضي الجمالية على أعمال فنون الحداثة، التي هي بطبيعتها تنكر، بل تتحدى التقليد المتوارث، الذي ارتبط في مفهوم وقناعة الأغلبية بأن العمل الفني يجب أن يكون جميلا، وحين واجه المشاهدون أعمال الحداثة من لوحات، ومنحوتات، شعروا بالارتياب، بل بالانزعاج، لأن ما يشاهدونه ليس جميلا وفق معاييرهم السابقة، بل قد يكون قبيحا، وماداموا يرونه قبيحا، فكيف يوفقون بين عنصري الصراع المحتدم في نفوسهم: الفن، وغياب الجمال، في وقت واحد. فقد كانت أعمال الحداثة تجميعا لأشكال وألوان، ومواد أخرى غريبة، في تراكيب غير مألوفة بدت جديدة، ومربكة، ومذهلة. فكيف يقرأها المشاهد ويعيش معها خبرة جمالية؟ وبأي ذائقة يتلقاها؟ وكانت الصدمة والارتباك هما

حالة المشاهد، حيث تبنت كل مدرسة فنية رؤية جديدة، وتجليات غير مسبوقة متعددة ومتمايزة عن غيرها من المدارس المتزامنة معها، وحتى مثّل كل عمل فني في حد ذاته كشفا جديدا لم يعهده المشاهد من قبل. بالإضافة إلى الأفق الجديد لفنون الحداثة، الذي أعلى من قيمة الحساسية الآلية لدى الإنسان، في مقابل الحساسية العضوية، وفك الارتباط القائم بين أشكال الفن وأشكال الطبيعة في واقعها المرئي البسيط.

وهنا جاء دور منظري الفن، ودارسي علم الجمال، وسيكولوجية الإبداع، ليقدموا للمشاهد أنواعا من الكشف والتحليل والتفسير لظاهرة الفن الحديث، وما يطرحه من حساسية جمالية جديدة، ويضعون النماذج الإرشادية لقراءة مثل تلك الأعمال وتلقيها.

وسبقت عصر الحداثة، بعض الإرهاصات الفلسفية التي تعبر عن بعض التحولات في مفاهيم الجمال والفن. فمع نهاية القرن الثامن عشر ظهرت مقاصد جديدة في علم الجمال ترى أن درجة من عدم الجمال، أو حتى من القبح، أخذت مكانها في ساحة الدراسات الجمالية، ظهر ذلك، في دراسات بيرك Burke وأديسون Addison (١٠-١٦). وزاد تواتر مثل هذه المفاهيم حتى مطلع القرن العشرين، حينما تصدى عالم الجمال الإنجليزي كلايف بيل Clive Bell للدفاع عن أعمال فنون الحداثة، خاصة في تجنبها للتشبيه وبعدها عن الواقع المرئي، حيث يقول: «على المرء ألا يتوهم أن التشبيه نفسه أمر رديء، فالشكل الواقعي قد يكون دالا أيضا في موقعه، بوصفه جزءا من التصميم، أو تجريدا، لكن إذا كانت للشكل التشبيهي قيمة، فلكونه شكلا لا تشبيهيا. فالعنصر التشبيهي في العمل، قد، أو قد لا يسبب ضررا لكنه - دائما - لا علاقة له بالموضوع» (١٧- ٢٠٢). وقدم إتيان سوريو دراسات ترى أن الفن الحديث لا يحل محل الفن الموروث، بل إنه مواز له ولصيق به، وأن الفن الحديث هو حركة تأسيسية تسعى في الممكن وفي الماضي، والتراث التقليدي، للبحث عن إمكانات فنية جديدة لم تستثمر بعد، بهدف تقديم أشكال جديدة ومعاصرة، تسد احتياجات جمالية جديدة لدى المشاهد في العصر الحديث (٨-٢٨٢: ٢٨٣). فدخل الفنان أيضا مجال التنظير، كما في حالة، إميل سورا، وفاسيلي كاندنسكي ويوهانس إيتن، وموندريان. واكتسب الفن هوية لفظية نظرية جديدة ظهرت في بيانات الفنانين (المانيفستو) نجدها في حالة مارسيل دوشامب الذي أكد على الأهمية اللفظية لعنوان العمل الفني، وإعلانه الابتعاد عن الجانب الفيزيقي من العمل، واهتمامه أكثر بالأفكار لأنه يريد أن يكون الفن عملا ذهنيا صرفا (١٠-٢٠٨).

ومع تقدم ظاهرة اكتساب الفن الحديث أبعادا فكرية وشروحا لفظية، وجد المشاهد نفسه غير قادر على فهم الدلالات الخاصة بالعمل الفني، ما لم يكن قد تعرف ببعض التفصيل على تاريخ الحداثة، وما لم يكن قد قرأ النظريات التي تتعرض للفن والفنان والنقد الحداثي، وأصبح من الصعوبة أن يعيش المشاهد خبرة جمالية مع العمل الفني بمجرد النظر إليه فقط.

ومن هنا ظهرت البدايات الأولى في دور المشاهد المتفاعل، الذي تحول إلى ما يشبه الباحث المتقصي في مجال الفن والجماليات، فلم يعد متلقيا سلبيا لأعمال فنية يتوقع هيئاتها وتقنياتها وأساليبها مقدما.

ولعل واحدة من أهم النظريات التي فسرت التحول الحاسم في دور المشاهد، من حالة المشاهد المتلقي لأعمال ما قبل الحداثة، إلى دور المشاهد المتفاعل مع الفن الحداثي، هي نظرية عالم النفس الأمريكي المعاصر بول فيتز P.Vitz حول الرموز التناظرية، والرموز الرقمية في الفن. وهي نظرية تعتمد على النتائج الحديثة حول وظائف المخ البشري. وقد حاول من خلالها أن يفسر التطورات التي جرت في فن التصوير وفي النقد وفي مجالات أخرى. وتقوم هذه النظرية على فكرة وجود نظامين معرفيين للتشفير أو ترميز المعلومات هما: نظام التشفير التناظري Analogous Code، ونظام التشفير الرقمي Digital Code، حيث إن المخ البشري له نصفان: النصف الأيسر، يقوم بالمهام الأساسية الخاصة بالمعلومات اللفظية: التحليلية، الاستدلالية الموضوعية، التاريخية، الصريحة المرتبطة بالذكاء، المنفصلة المتتابعة، المتسلسلة التجريدية، الرقمية الأكثر دقة والأقل غموضا. بينما النصف الأيمن يختص بصورة خاصة بالمعلومات: المكانية، التركيبية، الخيالية، الذاتية، غير المحددة زمنيا، الضمنية، الحدسية، المستمرة، المتزامنة، المتوازية، العيانية، والتناظرية الأقل دقة والأكثر غموضا. ويشير فيتز إلى أن نظريته هذه، تتعلق بوجه خاص بفنون الحداثة وما بعد الحداثة، منذ التأثيرية، والتكعيبية، والتجريدية والمينيمال Minimal Art، وصولا إلى الفن المفهومي Conceptual Art. ويرى أن التحول في فنون الحداثة هو تقدم من النظام التناظري الذي يعتمد على التشخيص والتمثيل للصور والأشكال الإنسانية، والحيوانية، والطبيعية، في حالتها المشابهة للواقع المرئي، إلى النظام الرقمي الذي يعبر من خلال الأشكال التجريدية، أو الأشكال التي يجري تفكيكها وإعادة صياغتها في اللوحة وفق قوانين وضوابط لغة الفن. وبمصطلحات فسيولوجية، فإن الفن الحديث هو تقدم من الخبرة الخاصة بالنظام التناظري للتشفير والترميز، المرتبطة بالنصف الأيمن من المخ البشري، إلى الخبرة الخاصة بالنظام الرقمي المرتبط بالنصف الأيسر من المخ. ويركز فيتز على أن أهم خاصية مميزة لفنون الحداثة وما بعدها، هي الخفض من أهمية الجوانب التناظرية، والإعلاء من أهمية الجوانب الرقمية، حيث إن الفن الحداثي يستبعد التفكير في الصور التمثيلية، ويعمد إلى التسطيح، ويهمل دلالات العمق الفراغي المنظورية، وهي من أهم مهام النصف الأيمن من المخ. كما أن النظام الرقمي، تحول بالفن إلى حد استبعاد أي شكل تناظري في العمل الفني، أو حتى أي شكل زخرفي أو بنائي كما في الفن المفهومي والتأكيد بدلا من ذلك على الفكر أو المفهوم العقلي (١٠-٢٠١:٢١٠).

من خلال نظرية فيتز، فإن دور المشاهد للفنون التشكيلية، وفن التصوير بخاصة، قد استلزم تحولا جوهريا، تابعا ومتزامنا مع تحولات الحياة والفن الحداثي، من النظام التناظري إلى النظام الرقمي. وعليه فقد تطلبت عمليات استقبال المشاهد لأعمال فنون الحداثة وما بعدها، إعمال وتفعيل دور الجانب الأيسر من المخ، الذي لم يتعامل على مر التاريخ - باستثناء الفن الإسلامي - مع إبداعات الفن، بمثل هذه الكثافة التي حدثت مع فنون الحداثة وما بعدها، خلال عمليات فسيولوجية غير مسبوقة، فقد أصبح على المشاهد أن يتعامل مع الفن باعتباره بحثا جادا، لإنسان جاد، غير مقتصر على عمليات الخيال، والحدس والتوازي، والضمنية، بل يعتمد بالدرجة الأولى على الاستدلال والتتابع، والتسلسل، والتحليل، والموضوعية، والتجريد، والرقمية، وكلها عمليات غير مسبوقة في تلقي المشاهد لأعمال الفن.

من العرض السابق تتكشف العوامل الأساسية التي أدت إلى تحويل دور المشاهد من التلقي إلى التفاعل، ويرتكز ذلك على عاملين أساسيين، **أولهما**: الصيغة النظرية الفكرية اللفظية لفنون الحداثة، التي أوجبت على المشاهد - كي يتلقى أعمال الفن - أن تكون لديه حصيلة كافية من الثقافة الفنية المتخصصة، لم تتطلبها فنون ما قبل الحداثة، **وثانيهما**: أن تلقي أعمال الحداثة وما بعدها قد تطلب نشاطا فسيولوجيا غير مسبوق في مجال التلقي، تمثل في إعلاء دور الجانب الأيسر من المخ لدى المشاهد.

٣- المشاهد المشارك

حول منتصف القرن العشرين تلقى المشاهد سيلا من الأعمال الفنية، المستحدثة في بنيتها وتراكيبها، استهدفته في المقام الأول، للتأثير المباشر على حواسه، وقدراته العقلية والمعرفية، والنفسية، والمهارية، وقد اتضح منها أن المشاهد، أي مشاهد، هو المعني بتلك الأعمال، فهي موجهة للجمهور بوجه عام، وكانت أهم تلك الفنون، أعمال فن الخداع البصري OP. Art والفن الحركي Kinetic Art تلك الفنون التي اتخذت من النظريات العلمية، خاصة نظريات الإدراك، وكذلك من التطبيقات التكنولوجية الفائقة، أساسا لبنائها وإنشائها. وكان دفع المشاهد إلى المشاركة في العرض الفني هو المدخل الرئيسي لتلك الاتجاهات كي تحقق أهدافها.

وبهدف جعل المشاهد شريكا في العرض والإبداع الفني انخرط كثير من الفنانين سواء كانوا فرادى أو مجموعات فنية في إنتاج كثير من الأعمال التي تحقق هذا الغرض، مثل «جماعة البحث في الفن المرئي Groupe de Recherche d' Art Visuel» التي تكونت في باريس ١٩٦٠، وكان من أهم أهدافها الاهتمام والاستحواز على المشاهد نفسيا. كذلك «جماعة الاتجاه الجديد New Tendency» التي تكونت في العام ١٩٦١ ووضعت أولوية للاكتشاف الشخصي من قبل المشاهد وإشراكه في إكمال العمل الفني. وأيضا جماعة «صفر Zero» التي تكونت في دسلدورف العام ١٩٥٧ وكان من أعضائها غونتر أوكر G.Uecker، وبيني Piene،

وهانزماك H.Mack، وأيضا «جماعة ن Group N» في مدينة بادوا بإيطاليا العام ١٩٦٢، وأعضاؤها بياسي Biasi، وكوستا Costa، ولاندي Landi، وتركزت أهدافها حول اعتبار المشاهد المشارك هدفا رئيسيا، وذلك بمراعاة الجوانب النفسية له. «وجماعة ت Group T» في إيطاليا العام ١٩٦٢، «وجماعة التجريب في الفن والتكنولوجيا Experiments in Art and Technology» في نيويورك العام ١٩٦٢، والتي حددت دور المشاهد شريكا في العرض الفني. ومن الفنانين الذين عملوا في هذا الاتجاه خارج الجماعات الفنية توماس لنك T. Lenk، أدولف لوثر A. Luther وكارل بيهلر K. Peahler، وفيكتور فاساريلي V. Vasarely وغيرهم. (٨: ٧-١٨) (٢٣) (٢٠: ١٠٢ - ١٧٨) (٢١: ٦٨ - ٧٤)

وقد تجسدت أعمال هؤلاء الفنانين في صيغ واتجاهات مختلفة مثل: فن الخداع البصري، والفن الحركي، والفن السبراني وفن الفيديو، والفن الاتصالي... وغيرها. وقد أدت تلك الأعمال إلى التحول الجديد لدور المشاهد يجعله شريكا في العرض والإبداع الفني من خلال طريقتين أساسيتين للمشاركة هما:

أ- المشاركة الإجبارية

وجد المشاهد نفسه مشاركا في العرض الفني، بمجرد وقوفه وتطلعه لقيض من الأعمال الفنية. مثل فن الخداع البصري، التي تعتمد على خداع حاسة البصر لدى المشاهد، وذلك أن مكونات تلك الأعمال، تشتمل على أنماط وأنساق بصرية، من الخطوط، والألوان المسطحة المتقاربة في القيمة البُعدية، والتي يتحقق من خلال صياغتها ضروب من الالتماع، والتموج، والتوهج والتداخل، والتقلص، والامتداد، وما ينتج عن تقابلها من تباينات متزامنة، ومتتالية، ونتيجة للمزج البصري، واللبس الشامل والتقلب الدائم في الإدراك، كل هذا يحدث تهيجا في شبكية عين المشاهد، فيدرك الثابت متحركا، ويدرك القلة كثرة، ويرى القريب بعيدا، ثم يتحول إلى العكس. كل ذلك يحدث في شبكية عين المشاهد بطريقة إجبارية قسرية، بمجرد تطلعه لأي من تلك الأعمال، وهنا يظهر «نوع من العلاقة الجدلية بين رؤية موضوعية، ورؤية ذاتية، بين ظواهر فسيولوجية، وأخرى نفسية» (٢٤-٢٠). وتمثل أعمال فيكتور فاساريلي أهم الأعمال التي تحقق هذا النوع من المشاركة، وفي ذلك يقول: «الفكرة العامة أن الصورة التي تعيش بواسطة الآثار البصرية الخادعة، توجد جوهريا في العين، والعقل من المشاهد، وليس فقط على الحائط، فهي تكتمل فقط عند النظر إليها» (١٥-١١٧).

ومن الأعمال التي تؤدي إلى المشاركة الإجبارية من قبل المشاهد، التكوينات المتغيرة Changing Compositions (٥٠-٢٤). وهي أعمال فنية تتكون في تصميمها الأساسي من مجموعة من الأسطح الثابتة، المتعددة الزوايا والاتجاهات، ومرسوم عليها تراكيب لونية، وبتحرك المشاهد أمامها فإنه يشاهد عدة تكوينات، حسب توافق زاوية الرؤية، وزوايا الأسطح

المكونة للعمل، وكلما تحرك المشاهد يمينا أو يسارا أو في المواجهة، فإنه يحصل مع كل حركة على تكوين مختلف، ومن الطبيعي أن المشاهد حينما ينظر إلى مثل تلك الأعمال فإنه يكون شريكا مجبرا، لأن أي حركة منه تولد نسقا بصريا جديدا داخل العمل. ويعد الفنان الأمريكي المعاصر ياكوف آغام Y.Agam من أهم الفنانين الذين قدموا التكوينات المتغيرة، وكذلك الفنان الفنزويلي روفائيل سوتو J. R. Soto الذي جمع في أعماله بين تقنية فن الخداع البصري وتقنية التكوينات المتغيرة، وأمام أعماله يتجلى مفهوم المشاهد المشارك إجباريا، حيث إن الأنماط البصرية الخادعة للبصر تهاجم شبكية عين المشاهد، وتحدث تأثيرها فسيولوجيا، فتتولد موجات جديدة من النشاط البصري بصورة تلقائية، وأيضا فإن حركة المشاهد أمام العمل تولد تكوينات متعددة.

وهناك أيضا الأعمال التي تعتمد في بنائها على تقنية التأثيرات المتموجة Moire Effects (24-37) وهي أعمال تتكون من شريحتين إحداهما شفافة - وهي المواجهة للمشاهد - ومرسوم عليهما أنماط بصرية متشابهة بل أحيانا متطابقة، والشريحتان مثبتتان بحيث تفصل بينهما بضعة سنتيمترات، ومع حركة المشاهد أمام العمل، فإنه يشاهد تموجات بصرية متحركة، ومتوالدة، مع استمرار التحرك، ومن شأن تلك الأعمال أنها تجعل المشاهد شريكا مجبرا؛ لأن شبكية عينه وقدراته الإدراكية تعمل فسيولوجيا بصورة تلقائية لإكمال العمل، وفيزيقيا نتيجة حركته الجسمية.

ويجد المشاهد نفسه شريكا مجبرا في العرض الفني بمجرد أن تطأ قدماه، وتقع عيناه على بعض الأعمال التي لا تكتمل إلا بوجود المشاهد أمامها، مثل بعض أعمال فن البيئة المصنوعة Environmental Art، وهي أعمال تحتوي المشاهد بداخلها مثل الغرف، ومجهزة بمجموعة من الأجهزة الإلكترونية والميكانيكية فائقة الدقة، والتي تتأثر بحركة المشاهد، والأصوات الناجمة عن وقع قدميه، أو ذبذبات صوته، والظلال الناشئة عن حجب جسمه لبعض مصادر الضوء، إن هذه الأعمال تستجيب للمؤثرات السابقة، وتحولها إلى أشكال، وحركات، وأضواء وموسيقى، تتوالد وتمتد، وتتوقف، كلما أصدر المشاهد صوتا، أو أحدث حركة، أو حجب ضوءا. ومن أهم رواد هذه التقنية الفنزويلي خوسيه روفائيل سوتو، والأمريكي وين ينغ تساي Wen Ying Tsai.

وهناك أيضا أعمال روبرت راشنبرغ في نهاية الخمسينيات، حيث قدم سلسلة من اللوحات البيضاء الخالية، وكانت الصورة الوحيدة الظاهرة هي خيال المشاهد على اللوحة التي لا تكتمل إلا بوجوده. وكذلك أعمال مايكل أنغلو بستوليتو الإيطالي الذي ثبت صورا فوتوغرافية شفافة على أسطح المرايا التي يرى فيها المشاهد صورته مع الصور الفوتوغرافية وبهذا يكتمل العمل الفني. وكذلك في أعمال جوليو ليبارك J.Leparc تتضاعف مشاركة

المشاهد إجباريا عندما ينظر إلى بعض أعماله التي تتركب من عناصر شبكية مربعة على شريحة من الألمنيوم شديدة الصقل ومتعددة الأوجه، إنها تتيح للمشاهد أن يرى نفسه، وحركاته، في صور متعددة تبعا لمختلف أوجه الشريحة (١٥-٩٤: ٩٦)، (١-٣٦٨).

مما سبق يتضح أن المشاركة الإجبارية للمشاهد في العرض والإبداع الفني كانت نتيجة تلقائية لأعمال تؤتي تأثيرها بصورة فسيولوجية تلقائية لا يملك المشاهد عزلها أو تحييدها، وكذا الأعمال التي لديها القدرة على عكس المجال الخارجي والذي يشمل المشاهَد بداخله بصورة تلقائية طبيعية.

ب- المشاركة الاختيارية

المشاركة الاختيارية هي نوع من التعامل مع أعمال فنية لا يكتمل بناؤها ولا تؤدي رسالتها إلا إذا قام المشاهد بإعادة صياغة مكوناتها، أو تشغيل نظامها الحركي، أو التعامل اليدوي معها، أو التفكير معها ومشاركتها مغامرتها الخاصة، وعلى الرغم من أن المشاركة هنا تكون اختيارية وبمحض إرادة المشاهد، فإن تلك الأعمال مصممة، ومنفذة بطريقة قادرة على استدعاء مشاركة المشاهد، فهي أعمال تبدو في صورة ألعاب بعضها بسيط، وبعضها معقد جدا، أو ممارسات تتحدى ذكاء المشاهد وقدراته العقلية والمعرفية، أو تمثل نوعا من المشاركة الاجتماعية المبهجة، وكلها تؤدي في النهاية إلى جعل المشاهد شريكا في العرض والإبداع الفني.

ومن الأعمال التي تحقق الأفكار السابقة، أعمال الفنان البريطاني تيموثي دريفر، التي تسمح للمشاهد بالمشاركة في إعادة صياغة وتنظيم وترتيب مكوناتها بأقصى درجات الحرية، حيث تتكون تلك الأعمال من مجموعة من الشرائح الهندسية البسيطة المنفصلة بعضها عن بعض، والملونة بألوان مختلفة، ويضعها الفنان على أرضية حجرة العرض، أو على مسطحات الحشائش الخضراء في الحدائق، ويدعو المشاهد إلى المشاركة في إعادة صياغتها بحرية تامة، وتكون العلاقة الناجمة بين المشاهد والعمل الفني علاقة شخصية يتحكم فيها إلى حد بعيد. وكذلك عمل جوليو ليبارك المسمى «صرع أرباب السلطة» (٦-٤٤) الذي يتكون من مجموعة من أكياس التدريب على الملاكمة، ملصق عليها صور لبعض الشخصيات التي تمثل نوعيات مختلفة من السلطة في عصرنا الحديث، وهذه الأكياس مثبتة في الأرض، بحيث تتمايل، ولا تسقط، ويقدم الفنان دعوة للمشاهد إلى ضرب وملاكمة رمز السلطة الذي يقع عليه اختياره. كذلك أعمال فن النظم التكنولوجية Art Systms (٢٢-١٠٣) وهي أعمال توظف فيها وسائل تكنولوجيا المعلومات وأجهزة الكمبيوتر في برامج شديدة التعقيد، حيث يبدو العمل الفني وكأنه نوع من أجهزة الاتصال، وهذه الأعمال تتطلب مشاركة المشاهد وتفاعله، حيث يتعرض في تعامله معها لشكل من أشكال التعديلات السلوكية، مثلما يحدث له في أثناء تعامله

مع الوسائل التي تستخدم في معامل اللغات، التي أعدت لتعديل المهارة العقلية للمستقبل. وقد صُممت معظم أعمال فن النظم التكنولوجية لتتعامل مع بعض قدرات المشاهد مثل: القدرة على التنبؤ والتوقع، كما في أعمال غرهاردفون غريفينتش، التي تتكون من مسطح عليه مجموعة من الأقراص، أو الشرائح الصغيرة تتحرك على وجه المسطح في نظام رتيب، ثم فجأة يعدل أحد الأقراص أو الشرائح الصغيرة تتحرك على وجه السطح في نظام رتيب، ثم فجأة يعدل أحد الأقراص أو الشرائح مكانه، وتستمر هذه الحالة في برنامج شديد التعقيد يمكن تتبعه، والمشاهد هنا يرصد العمل، ويتوقع التعديل الفجائي التالي. في مثل هذه الحالة تكون المشاركة اختيارية من قبل المشاهد الذي لا يستطيع تجاوز مثل ذلك العمل لأنه يمثل نوعا من اللعب الذهني المثير والجذاب.

إن بعض أعمال فن الحدث Happening Art، تصمم أيضا كي يشارك فيها المشاهد بإرادته، وبعضها يبدو كاحتفال وطقس اجتماعي مثير، مثل عمل الفنان Paco Rabanne المسمى، عيد أبيض، الذي حدث في السابع والعشرين من يونيو ١٩٧٠ على شاطئ بحيرة في منطقة فيرديرون بفرنسا، وتكوّن هذا الحدث من تقدمة من الزهور البيضاء، ثم إطلاق أسراب من الحمام الأبيض في السماء، وأسراب من البجع، في ماء البحيرة، ثم تقديم وجبة بيضاء للمشاهدين، وفي النهاية اشترك مجموعة من المنظمين مع المشاهدين في تقديم إيقاعات حركية ارتجالية على أنغام الموسيقى (٢٩-٨٩).

إن الفنان الذي يقدم عملا فنيا يستهدف مشاركة المشاهد في العرض الفني، يتنازل عن قدر من انطلاقه، وعفويته في عملية الإبداع، مقابل وضع تصميم يقبل باحتمالات مشاركة المشاهد وبالتالي فالمشاهد أصبح عنصرا مؤثرا وأساسيا، ليس فقط في عملية الاستقبال، ولكن أيضا في التأثير في بنائية العمل الفني ذاته، وأصبح العمل الفني قائما على مبدأ التبادل بين الفنان وشريكه المشاهد، لما يقدمه الأول للثاني من مادة بنائية، بصرية، حركية، معلوماتية تبرز مواهبه، وتأخذه إلى آفاق جديدة مع الفن. وأيضا بعض أعمال فن النظم التكنولوجية القائمة على التقنيات السبرانية، والمعلوماتية شديدة الدقة والتي تجسدت في أعمال فن البيئة المصنوعة، أو العمل الفني المركب Installation Art، وفيها يتوحد مكان المشاهد مع مكان الفن، فإنها تؤكد على وجود صلة جديدة من المشاهد، هذه الصلة لم تعد تأملية فقط، بل تزج بالمشاهد كي يكون عنصرا فاعلا، خلال حضوره الجسدي، وحرية اختيار هذا الحضور داخل العمل الفني، وهي تؤدي إلى تكوين بيئات فنية، تؤكد على التداخل، بين الجانب الفيزيائي، والجانب النفساني بفضل البرمجيات، ومشاركة المشاهد، وتصبح جمالية مثل تلك الأعمال، حالة خاصة للاتجاهات الاتصالية لدى المشاهد. كما أنها طرحت مسائل جديدة، تمثلت في «تحول الرؤية الفنيـة إزاء العلاقات القائمة في المدى الفضائي بين

(الشيء المنظور) بدلا من (العمل الفني) و(المبرمج) بدلا من (الفنان)، و(المشارك) بدلا من (المشاهد)» (١-٣٧٥).

إن أعمال الفن التي تتطلب من المشاهد، أن يكون شريكا في العرض الفني - سواء كانت هذه المشاركة إجبارية أو اختيارية - تؤشر إلى أن تلك الأعمال ليست شيئا منفصلا ومغلقا، بل هي أشياء تجعل المشاهد أكثر وعيا وتفاعلا مع بيئته ونفسه، لأنها قللت من اهتمامها بالمادة المحسوسة للعمل الفني بمعناه الزخرفي التزييني، وتحولت إلى عامل يحرك سلسلة من التغيرات العضوية والنفسية داخل المشاهد، وبالتالي فإن مثل تلك الأعمال قد حولت دور المشاهد المتلقي، أو المتفاعل، إلى دور المشاهد المشارك الفاعل في العرض والإبداع الفني، ولا تكتمل تلك الأعمال وتأخذ وضعيتها في سياق التجلي الفني إلا بتلك المشاركة.

٤ - المبدع المساعد

إن تحول دور المشاهد إلى دور المبدع المساعد، هو تحول في طور التكوين، ولم يصل بعد إلى حدوده القصوى التي تطرح هذا التحول على النحو الذي رأيناه في دور المشاهد المتلقي، أو دور المشاهد المتفاعل، أو المشاهد المشارك، ذلك أن دور المبدع المساعد هو نوع من الامتداد والتطور لدور المشاهد المشارك، ولكنه بدأ أخيرا يأخذ ملامحه الخاصة وتمايزه، من خلال الوسيط الإلكتروني، الذي فتح طيفا واسعا من علاقات المبدع بالمتلقي، والمتلقي بالعمل الإبداعي، حيث إن تكنولوجيا المعلومات تقف بشدة بجانب المشاهد، وتوفر له العديد من الوسائل التي تمكنه من التفاعل مع الفن، وتكثيف شعوره بالمتعة، ساعية من وراء ذلك إلى تحويل المتلقي، من مستقبل سلبي، إلى مبدع إيجابي باستطاعته النفاذ إلى أعماق الفن، والإسهام في صنعه والمداومة على تجديده.

لقد أعطت تكنولوجيا المعلومات المشاهد من خلال الوسيط الإلكتروني، فرصة التحكم في العمل الإبداعي، كأن يغير «باليتة» الألوان، أو يعدل في نسب الأشكال، والرموز، والعلامات، ويغير من مواضعها في العمل التصويري، أو تعديل نسب الكتل والفراغات في العمل النحتي، وكذلك القدرة على مزج أنساق الفنون المختلفة، من التراث الفني، وعبر الثقافات والحضارات. وقد وصل الأمر إلى «سعي نظم الذكاء الاصطناعي إلى محاكاة صميم عملية الإبداع ذاتها، فهناك - على سبيل المثال - محاولات لاستخلاص خصائص أسلوب الفنان التشكيلي من قلب لوحاته، ثم برمجة هذا الأسلوب، بحيث يمكن إنتاج أعمال تشكيلية أخرى، تحاكي الأسلوب نفسه» (١٣-٥٤٤)، وكذلك نجحت تكنولوجيا المعلومات - إلى حد ما - من خلال عمليات الرقمنة digitization في تحويل أنساق الفنون إلى سلاسل رقمية، مصحوبة بوسائل آلية طيعة، يمكن لأي مشاهد استخدامها بسهولة، ومن خلالها يستطيع استخلاص الموسيقى من الأشكال وتوليد الأشكال من الأنغام، وترجمة الألوان والظلال والأضواء، إلى نظير هارموني،

من الألحان، والأصوات، والعكس. وقد نجحت نسبيا البرامج التي تحقق هذه الأهداف وبدأ يظهر من خلالها مجموعة من الفنون، تحت أسماء جديدة مثل: فن الاتصال المباشر On, Line Art، والفن الاتصالي Telecommunicative Art، والفن التفاعلي Interactive Art، وبدأت إبداعاتها تظهر في المعارض الفنية، وفي شبكة الإنترنت. وكلها إبداعات قام بها مشاهدون عاديون، ليس لديهم سوى الرغبة، والقدرة على تشغيل الوسيط الإلكتروني.

أتاحت تكنولوجيا المعلومات من خلال الوسيط الإلكتروني مجموعة من البرمجيات، والنظم التي جعلت المشاهد يقوم بدور المبدع المساعد، وأحيانا تخطى ذلك إلى دور المبدع. ومن أمثلة هذه النظم، ما يعرف باسم الحدسيات Heuristics وهو نظام يساعد على إكساب البرامج القدرة على التعامل مع، الزائغ، والمتميع، والمحتمل، والمشوش، وغير القاطع، وعلى اختيار أقصر الطرق للوصول إلى نتائج (١٣-٤٨٣)، وعن طريق هذا النظام، فإن المشاهد، يستطيع أن يغذي الكمبيوتر بما يدور بداخله، من هواجس شكلية، وتهويمات، وأفكار وصور مشوشة غير واضحة. ومن خلالها يعطيه الوسيط الإلكتروني أعمالا فنية تتحقق فيها ضوابط وقوانين لغة الفن. وهناك أيضا النسخة التفاعلية لكل فن (١٣-٥٤٨) فمثلا فن التصوير له برنامج يشمل جميع التقنيات المعروفة، وأساليب الأداء المختلفة، مع مدى لوني غير محدود، وما على المشاهد إلا استخدام الوسيط الإلكتروني، ليحقق تجليات مناسبة من أعمال فن التصوير.

ومن أهم الآفاق التي حولت دور المشاهد إلى دور المبدع المساعد أسلوب «الواقع الافتراضي Virtual Reality» الذي قدمته حديثا جدا، تكنولوجيا المعلومات، خلال نظام معقد، يتكون من: برنامج خاص لتغذية الكمبيوتر، وقلنسوة بها نظارة، وقفازان، وحلة كاملة، يلبسها المشاهد، وكلها مجهزة إلكترونيا، ومتصلة بجهاز الكمبيوتر، ومع تشغيل هذا النظام، وليكن البرنامج جولة في متحف، فإن المشاهد يجد نفسه داخل ذلك المتحف، يجول فيه، وينزل أو يصعد الدرج، من طابق، لطابق آخر، وينظر إلى الأعمال، ويلمسها بيديه، ومن كثرة التجوال يشعر بالتعب، ويستريح، ثم يعاود التجوال، باختصار يعيش عالما يحاكي الواقع إلى حد كبير. كما أن المشاهد أيضا يستطيع بهذا النظام أن يدخل في عالم لوحة (نساء أفنيون) مثلا، ويجول بين نسائها، ويعدل من أوضاعهن، وألوان أجسادهن. ويمثل هذا النظام نوعا جديدا من تكنولوجيا المعلومات يسمى هندسة الخيال Imaginering، وهو يجمع بين: العلم والفن والتكنولوجيا، مستغلا خداع الحواس، من أجل إقامة عوالم وهمية من صنع الرموز (١٣-١٠٣: ١٠٥). إن تطبيقات أسلوب الواقع الافتراضي في الفن، يوفر للمشاهد بيئة وإمكانات فنية طيعة تتسم بمرونة هائلة لصياغة، الفراغ، والألوان، والخطوط، ومواضع الضوء والظل، ويتيح له رؤية العالم بعين مختلفة، وتضعه في مكان الفنان، حيث تحرره من أسر منظور عصر النهضة،

القائم على أساس النظر إلى الأشياء من موضع ثابت وحيد، وعلى العكس من ذلك يسمح له برؤية الأشياء من وجهات نظر مختلفة، ومتعددة، ومتغيرة، في الوقت نفسه.

إن دور المبدع المساعد، سوف يظل مرتبطا ومحصورا في قدرات البرامج التي يستخدمها من خلال الوسيط الإلكتروني، وكلها موضوعة مسبقا، ولها حدود لا تتعداها، وبالتالي فإن إبداعاته، سوف تظل واقعة تحت سقف القدرات التقنية المعطاة له، وبذلك فلن يصل أبدا إلى أفق الفنان صاحب المخيلة الإبداعية الطليقة، والحدس المستقبلي الذي يستشرف آفاق الزمن الآتي، وآفاق النفس الإنسانية والمجرب بلا حدود، والخالق لعوالم جديدة هي تسبق الآلة دائما وتتفوق عليها.

وجدير بالذكر، أنه في عملية تصنيف تحولات دور المشاهد راعينا ما تحقق بالفعل من تحولات، وما هو في سبيل التحقق والتشكل، شرط أن يكون قطع شوطا ملموسا وواضحا نحو ذلك. وقد أهملنا شطط خبراء وباحثي ومنظري تكنولوجيا المعلومات، في جعلهم المشاهد مبدعا بالمعنى الكامل من خلال استخدام الوسيط الإلكتروني فقط، واستعضنا عنه بمفهوم المبدع المشارك، وذلك لأنه حينما يتحول المرء إلى «نطاق المبدع» فإنه بالمنطق والضرورة يخرج من «نطاق المشاهد».

خاتمة

من خلال عمليات الوصف والتحليل والاستنباط، التي جرت في سياق تقصي ظاهرة المشاهد وتحولات دوره في هذه الدراسة، نجد أن: تحولات الفن كانت تسبقها دائما تحولات رؤى الفنان وتوجهاته، ثم تتبعها تحولات الفن، فتحولات دور المشاهد، وبالتالي فإن تحولات دور المشاهد تعتبر متغيرا تابعا، وعلى الرغم من أن الفنان، يستشعر تغيرات العصر والثقافة، وحركة المجتمع، ويعد المشاهد الأساس في هذه المتغيرات التي تؤثر في استشعاره، فإن استشعار الفنان غالبا ما يكون مستقبليا، سابقا لتحولات الثقافة والعصر، وأحيانا يكون قائدا ومبشرا بتلك التحولات.

ومن الدراسة فإن تحولات دور المشاهد تجلت واضحة، ومتمايزة، حيث استخرجت الدراسة أربعة أدوار رئيسية في تحولات دور المشاهد هي:

١- المشاهد المتلقي.
٢- المشاهد المتفاعل.
٣- المشاهد المشارك.
٤- المبدع المساعد.

وعلى الرغم من أن التحولات الأساسية التي استخرجتها هذه الدراسة، جرت في مسار خطي طولي متسلسل تاريخيا مع تحولات الفن، فإن هذه النتيجة لا تمثل الظاهرة بكاملها حيث نجد أن دور المشاهد المشارك قد ظهر مع المدرسة الدادية في بداية القرن العشرين، على

الرغم من أن هذا الدور لم يتكرس، ويتمايز، إلا مع الستينيات من القرن العشرين. كما أن دور المشاهد المتفاعل، الذي تمايز بإعلاء دور الجانب الأيسر من المخ في تلقي النظام الرقمي الذي صبغ فنون الحداثة وما بعدها، ذلك الدور قد ظهر بوضوح تام مع الفنون الإسلامية منذ عصورها الأولى سابقة عصر الحداثة بمئات السنين، حيث توجه هذا الفن إلى نصفي المخ البشري في آن واحد، في تفاعل يجمع النظام الرقمي: التجريدي، التحليلي، المتسلسل، والنظام التناظري: الخيالي، الحدسي، الضمني، المتزامن، التناظري، في مستوى رفيع من المناخات الفكرية، والعقلية، والخيالية، والروحية، يقول إيتان سوريو في ذلك: «علينا ألا نتأمل هذا الفن (الفن الإسلامي) الذي تعتبر الدراسات الجمالية عنه دراسات في الهندسة، كأثر قائم على مهارة فكرية وعقلية محضة، إنما كأثر يدأب في البحث عن طرق تبعث على الحلم وتغذيه، حلم من طينة روحية عالية» (٨-١٨٠).

وأخيرا فإن الدراسة قد أجابت عن الأسئلة الرئيسية التي تمثل صلب البحث، كما عرضناها في المقدمة.

المراجع

1 أمهز، محمود: ١٩٩٦، التيارات الفنية المعاصرة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت.

2 جارودي، روجيه: ١٩٩٨، واقعية بلا ضفاف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

3 حمزة، محمد: ١٩٩٦، الفن كفكر وفعل، الندوة الدولية لبينالي القاهرة الدولي السادس، القاهرة.

4 حنورة، مصري: ١٩٨٥، سيكولوجية التذوق الفني، دار المعارف، القاهرة.

5 خميس، محمد حمدي: ١٩٧٦، التذوق الفني، دار المعارف، القاهرة.

6 رودريفيس سافيدرا، كارلوس: ١٩٨٤، التيارات الكبرى في فن الرسم المعاصر، مجلة رسالة اليونسكو، العدد ٢٧٨، الطبعة العربية، القاهرة.

7 ريد، هربرت: ١٩٨١، الفن اليوم، ترجمة: محمد فتحي، وجرجس عبده، دار المعارف، القاهرة.

8 سوريو، إيتان: ١٩٨٢، الجمالية عبر العصور، ترجمة: ميشال عاصي، منشورات عويدات، بيروت.

9 سويف، مصطفى: ١٩٨٣، دراسات نفسية في الفن، مطبوعات القاهرة، القاهرة.

10 عبدالحميد، شاكر: ٢٠٠١، التفضيل الجمالي، عالم المعرفة، العدد ٢٦٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

11 عبدالحميد، حسن: ١٩٨٦، التفسير الإبستمولوجي لنشأة العلم، مجلة عالم الفكر، المجلد السابع عشر، العدد الثالث، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

12 عطية، محسن: ١٩٩٧، تذوق الفن، دار المعارف، القاهرة.

13 علي، نبيل: ٢٠٠١، الثقافة العربية وعصر المعلومات، عالم المعرفة، العدد ٢٦٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

14 فراج، عفاف: ١٩٩٩، سيكولوجية التذوق الفني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

15 لوسي سميث، إدوارد: ١٩٩٧، الحركات الفنية منذ ١٩٤٥، ترجمة: أشرف رفيق عفيفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

16 نوبلر، ناثان: ١٩٩٢، حوار الرؤية، ترجمة: فخري خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

Bell, Clive: 1935, A Modern Book of Esthetic, New York. 17

Compton, Michael: 1974, Optical and Kinetic Art, Tat Gallery, London. 18

Lucie-smith Edward: 1980, Art in the Seventies, Phaidon, Oxford. 19

Popper, Frank: 1968, Kinetic Art, Studio Vista, London. 20

Rickey, George: 1967, Constructivism, Studia Vista, London. 21

Roukes, Nicholas: 1974, Plastics For Kinetic Art, Pitman, London. 22

Storck, Gerhard, 1975, Uecker Zeitung 5, Dusseldarf. 23

Tovey, John: 1971, The Technique of Kinetic Art, B.T. Batsford, London 24